المعهد العالمي للفكر الإسلامي



سلسلة المنهجية الإسلامية (٩)

إشكالية التحيز

رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

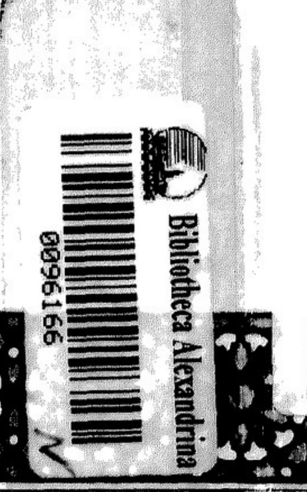
محوري

مشكلة المصطلح

❖

الأدب والنقد

تحرير: د. عبد الوهاب المسيري





إشكاليَّة التحيُّز

رؤية معرفيَّة ودعوة للاجتهاد

محوري

مُشْكِلَة المصطلح

الأَدَب والنَّقد

الطبعة الأُولى

(١٤١٥ هـ / ١٩٩٥م)

الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)

(١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م)

الطبعة الثالثة

(١٤١٨هـ / ١٩٩٨م)

إشكالية التحيز

رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

محوري

مشكلة المصطلح

الأدب والنقد

تحرير: د. عبد الوهاب المسيري

أ. إبراهيم بيومي غانم
د. أحمد صدقي الدجاني
د. أحمد فؤاد باشا
د. أسامة القفاش
د. بيتر واتكنز
د. جلال معوّض
د. حامد الموصلي
أ. حسام الدين السيد
د. راسم بدران
د. رفيق حبيب
د. سعد البازعي
د. سعيد إسماعيل علي
م. سهير حجازي
د. سيف عبد الفتاح
د. صالح الشهابي
أ. طارق البشري
د. طه جابر العلواني
أ. عادل حسين
د. عبد الحليم إبراهيم
د. عبد الوهاب المسيري
د. عبده الراجحي
د. علي جمعة
د. عمر التجدي
د. فريال غزول
أ. فؤاد السعيد
د. قدري حفني
د. محجوب عبيد طه
د. محمد أكرم سعد الدين
د. محمد شومان
د. محمد عبد الستار عثمان
د. محمد عمارة
د. محمد عماد فضلي
م. محمد مهيب
د. محمود اللوادي
د. ممدوح فهمي
أ. نادية رفعت
د. نادية مصطفى
د. نبيل مرقص
د. نذير العظمة
أ. نصر محمد عارف
د. هاني محيي الدين عطية
أ. هبة رؤوف
د. هدى حجازي
أ. هشام جعفر

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م

سلسلة المنهجية الإسلامية (٩)

580 Herndon Pky. Suite 500
Herndon, VA 20170-5225 USA
Tel.: (703) 471-1746 Fax: (703) 471-3922 E-mail: iiit@iiit.org

Library of Congress Cataloging-in-Publications Data

Nadwat Ishkālīyat al Taḥayyuz fī al 'Ulūm al Ṭabī'īyah wa al Ijtimā'īyah wa al Insānīyah (1992: Cairo, Egypt)
Ishkālīyat al Taḥayyuz: al a'māl al kāmilah li Nadwat Ishkālīyat al Taḥayyuz fī al 'Ulūm al Ṭabī'īyah wa al Ijtimā'īyah wa al Insānīyah / taḥrīr 'Abd al Wahhāb al Masīrī. Herndon, Virginia: *Al Ma'had al 'Ālamī li al fikr al Islāmī, 1996.*
p. 228 ; cm. 24 (*Silsilat al Manhajīyah al Islāmīyah;* 9)
ISBN 1-56564-236-8 (v. 1). -- **ISBN 1-56564-237-6** (v. 2)
1. Schemas (Psychology)--Congresses. 2. Prejudices--Congresses. 3. Human information processing--Congresses. 4. Objectivity--Congresses. 5. Intellectual life--Congressess. 6. Islamic countries--Intellectual life--20th century--Congressess.
I. Elmessiri, Abdelwahab M., 1938- . II. International Institute of Islamic Thought. III. Title. IV. Series: *Silsilat al Manhajīyah al Islāmīyah; raqm* 9.

BF313.N33 1996

96-33880
CIP
NE

التنضيد والإخراج والطباعة: مؤسسة انترناشيونال جرافيكس

Printed in the United States of America by International Graphics.
10710 Tucker Street, Beltsville, MD 20705-2223 USA
Tel.: (301) 595-5999 Fax: (301) 595-5888 E-mail: igfx@aol.com

المحتويات

المحور الثاني : الأدب والنقد

المحور الأول

مشكلة المصطلح

١ - مقدمة المحور الأول

٢ - كلمة فى التحيز . د . على جمعة

٣ - الخصوصية الحضارية للمصطلحات د . محمد عمارة

٤ - التحيز فى المصطلح د . أحمد صدقى الدجاني

٥ - هاتان تفاحتان حمراوان : دراسة فى التحيز وعلاقة الدال بالمدلول . د . عبد الوهاب المسيرى

٦ - النظريات اللغوية المعاصرة وموقفها من العربية د. عبده الراجحي

٧ - اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية : نحو رؤية لغوية معاصرة وفتح باب الاجتهاد. د. محمد أكرم سعد الدين

خاتمة البحث

١ ــ مقدّمة المحور الأول

يتناول هذا المحور مصطلح «التحيز» ومشكلة التحيز في المصطلح، ويتعرض لقضايا مختلفة منها ما يرتبط بتحديد معنى التحيز، ومنها ما يوضح الخصوصية الحضارية للمصطلحات، ومنها ما يدلل على تحيز مصطلحات عديدة متداولة في الدراسات الأدبية والاجتماعية، ومنها ما يركز على اللغة كمجال أصلي للخلل في الرؤية لتحيز نظرياتها واقترابابتها، ومنها ما يتناول الإطار الفلسفي الأشمل الذي ينشأ منه التحيز في مجال اللغة والمصطلح.

يقدم الدكتور علي جمعة في بحثه المعنون «كلمة في التحيز» تصورًا لمسألة التحيز انطلاقًا من أصول الفقه، فيذهب إلى أن التحيز له وجهان، أحدهما حسي ويعني أن يحصر الشخص نفسه في حيز ومكان مسوّر بسور، وأما الوجه الآخر فهو المعنوي، بمعنى المناصرة والتبني فيقال فلان متحيز لفلان، ويرى أن التحيز بمعناه المعنوي له الغلبة.

وإشكالية التحيز التي يحددها الدكتور جمعة هي:

١ ـ الارتباط بين التحيز وبين الهوى، فإن كان التحيز للمطالبة بالواجبات ورد الحقوق لأهلها فهو ممدوح، أما إن تبع الهوى وانتفى الإيمان بالمطلق فلا يكون عندئذ قاعدة للحوار أو النقاش، ويكون التحيز مذمومًا.

٢ ـ هناك فارق بين الكلام وتصديقه، أي إدراك غرض المتكلم الحقيقي وفهمه والوعي به، ومفارقة ذلك لمنطوق الكلام.

٣ ـ وتبنّي الرأي أو التحيز له مرتبط بوجود المطلق الذي ينسب له هذا الرأي، وهذا هو الذي يحدد الفرق بين التحيز وبين الرأي الموضوعي، والذي يحدد درجة الاهتمام بالرأي هو الاهتمامات الفكرية التي توازن بين الشيء والشخص والحدث والفكر والنظام والعقيدة.

٤ ـ التحيز أساسه ومنشؤه هو وجهة النظر الكلية عن الإنسان والكون والحياة، وما نسميه العقيدة، فالعربي المسلم يعرف «العلم» بأنه الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل، في حين لا تعني الكلمة عند الغربي سوى الجانب التجريبي فقط مع إهمال النقل أو الرواية.

٥ ـ اللغة عامل حاسم في التحيز وتقوم بدور فعال في ضبط المصطلح فخلافات في مفهوم أو مفاهيم مثل الإرهاب ـ التخلف ـ التعصب ترتبط بالإطار المرجعي لها وعلينا للخروج من دائرة التحيز نبذ التقليد وإدراك مرجعيتنا الخاصة ومرجعية الآخرين التي تحسم مسألة التحيز.

ويوافق **الدكتور محمد عمارة**، في بحثه المعنون «الخصوصية الحضارية للمصطلحات» على أنه لا حرج على أي باحث في أن يستخدم المصطلح، بصرف النظر عن البيئة الحضارية أو الإطار الفكري للمصطلح ولكنه يرى أن لذلك ضوابط حتى لا نقع في مأزق التحيز، وأن الخصوصية الحضارية للمصطلح تصنع معاني جديدة له، ويفرق بين المصطلح كوعاء، ومن ثم يستطيع الجميع استخدامه، وكمضمون يحتاج إلى ضبط في استخدامه يحمل معنىً مختلفًا من مجتمع لآخر ومن حضارة لأخرى.

ويذكر أن استخدام المفهوم الغربي للمصطلح يؤدي حتمًا إلى الوقوع في التحيز ويضرب لذلك أحد عشر مثالاً يتضح من استعراضها التحيز الذي يقع عندما نسقط مضمونًا غربيًا على المصطلح في السياق الإسلامي أو العربي فمثلاً مصطلح **«الشارع»** يوصف به واضع القانون فردًا أو جماعة. وهذا يمكن فهمه في شريعة غربية لا تؤمن بوجود «شارع» غير الإنسان داخل الواقع المادي. أما في الشريعة الإسلامية

فمصطلح «الشارع» هو لله فقط. أما الإنسان داخل هذه الحضارة الإنسانية الإسلامية فهو يضع الفقه لهذا الشرع الذي وضعه «الشارع» (الله) فالإنسان هنا هو «الفقيه» وليس «الشارع».

أما الدكتور **أحمد صدقي الدجاني** فيؤكد في بحثه المعنون «التحيز في المصطلح» أن هذه القضية مرتبطة بقضية تحديد الأنا والذات، وبالموقف من الآخر، وبالدوائر الحضارية، وبتفاعل الحضارات.

ويركز على أن التحيز في المصطلح يرتبط بالصراع بين الحضارات، فالحضارة الغربية تحتكر لنفسها مصطلح «العالمي» فكل ما هو غربي عالمي وكأن العالم قاصر عليه، ونتبنى نحن هذا المصطلح دون تساؤل عن المدلول الحقيقي له الذي ورد في سورة الفاتحة حين جاء الاستهلال بحمد الله رب «العالمين».

ويستعرض الدكتور الدجاني عددًا من المصطلحات، على النحو السابق نفسه، يتبناها الآخرون دون وعي مما يوقع في التحيز، وذلك نتيجة لسيطرة الحضارة الغربية الغازية، واستسلام الحضارة الإسلامية، ومن هذه المصطلحات مصطلح «الإرهاب» الذي يستخدم لوصف أي مقاومة مسلحة ضد عدوان المستعمر. في الوقت الذي لا يصف فيه المعتدون عدوانهم بأي صفة من تلك. وهناك أيضًا مصطلح «التقدم» الذي أصبح مرتبطًا بالتقدم العلمي فقط، حتى لو كان هذا التقدم دون هدف ودون إيمان ودون مضمون إنساني.

ويتوقف الدكتور الدجاني عند مقاومة أجدادنا لتحيز المصطلح، عندما نحتوا مصطلحاتهم الخاصة وتمسكوا بها، فصلاح الدين عندما أبرم هدنة الرملة مع قلب الأسد وضع مصطلحًا لذلك هو «الموادعة» وهناك بابٌ حول المهادنات «للقلقشندي» في كتابه «**صبح الأعشى في صناعة الإنشا**» حدد فيه مدلول كل مصطلح ومتى يستخدم فهناك الهدنة والمهادنة، وهناك الموادعة، والمسالمة، والمقاضاة، والمواصفة. وأول خطوات نحو التخلص من التحيز هو الامتناع عن استخدام مصطلحات الآخر.

ويذكر الدكتور عبد الوهاب المسيري في بحثه «هاتان تفاحتان حمراوان دراسة في التحيز وعلاقة الدال بالمدلول» أن هناك دال وهذا الدال يدل على مدلول، والربط بين الدال والمدلول ليس أمرًا آليًا ولا حتميًا، بل هناك مستويات للارتباط على متصل طرفه لغة الجبر المصمتة التي يعني الدال فيها مدلولاً واحدًا بعينه يتطابق معه، والطرف الآخر للمتصل لغة الحلم حيث قد لا يعني الدال أي مدلول مادي أو أي مدلول على الإطلاق.. لأنه حلم.

ويفصل بين الدال والمدلول مساحة، داخل الزمان والمكان، من قدرات الإنسان وأحلامه. سواء كان هو المرسل أم المستقبل، ولذا يختار الإنسان دائمًا من الدوال ومن المدلولات ما يمكنه استيعابه والتعامل معه، ومن هنا تبدأ أهمية المصطلح ويبدأ معها التحيز، الذي لا يهم إن كان واعيًا أم غير واع.

وعندما تصبح العلوم الإنسانية العربية عقلها في أذنيها، تنقل آخر ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك، تصبح الكارثة أعم وأشمل.

ويرصد الدكتور المسيري عددًا من أشكال التحيز على هذا النحو منها:

١ ـ ارتباط الدال بسياقه الحضاري الذي نشأ فيه ومحدودية حقله الدلالي، ومن ثم قصوره عن الإخبار بمدلوله حين ينقل من حضارة إلى أُخرى. فكلمة «الأُسْرة» في سياق غربي علماني لا تعني نفس المدلول لنفس الكلمة «أُسْرة» في سياق عربي إسلامي إذ تختلف درجة التماسك ودفء العلاقات ومستوى المسؤوليات وحتى الوظائف واستمراريتها بالنسبة لعضو الأُسْرة.

٢ ـ المصطلح المستورد من حضارة لأُخرى يحمل وجهة نظر صاحبه، حيث يضع نفسه في المركز ويرتب الأشياء حوله وفقًا لرؤيته، مثال ذلك مصطلح «عصر النهضة» فهو نهضة الإنسان الغربي فقط عندما خرج من

أوروبا ليكتشف العالم من حوله في حين أن الأمر بالنسبة لبقية العالم كان مختلفًا فقد كان هناك حضارات أُخرى في هذه البلاد المكتشفة (!)

كذلك مصطلح «عالمي» (الحرب العالمية ـ المغني العالمي ـ الرأي العام العالمي) فهو لا يعني في واقع الأمر سوى الغربي، الذي يفرض رأيه ويتناسى وجود الآخرين فيصبح العالم هو الغرب فقط.

٣ ـ والتحيز أيضًا يبرز عند نقل كلمات مختلطة الدلالة من لغاتها، فمصطلح «الترشيد» تعرفه المعاجم بأنه استبعاد الغيب من المعرفة وتطبيق المناهج العلمية البيروقراطية على إدارة المجتمع، ولكن «فيبر» واضع المصطلح نفسه يعرفه بأنه تحويل العالم إلى حالة المصنع، وأن الترشيد سيؤدي حتمًا إلى إدخال الإنسان القفص الحديدي وإلى أزمة المعنى. ورغم تحقق نبوءات فيبر، نُصِرّ على تسمية الظاهرة «الترشيد».

٤ ـ ويبلغ التردي مداه فلا نترجم المصطلح وإنما نعربه فنقول «رومانتيكية» نسبة إلى «رومانس» الغربية. وهي كلمة تستدعي الإحساس بالدهشة، ولكنهافي العربية ليس لها صلة بأي كلمة أُخرى.

٥ ـ ومن التحيز اعتبار اسم العلم دال فإذا أسمت المنظمة الصهيونية نفسها بـ «المنظمة الصهيونية العالمية» فنترجم نحن الاسم ببراءة شديدة ويتحول إلى دال يعني أن المنظمة عالمية بالفعل مع أن ٩٩٪ من أعضائها في الغرب بل ٨٠٪ منهم في الولايات المتحدة.

٦ ـ يبقى شكل من التحيز هو المصطلح الغائب، بمعنى غياب الدال رغم وجود المدلول. فهناك ظواهر لم يرصدها أحد من علماء الاجتماع والتاريخ الغربيين وبالتالي لم يسمها مع أنها موجودة بالفعل. فعلم التاريخ الغربي يشير إلى «رجل أوروبا المريض» مثلاً إشارة إلى الدولة العثمانية، وينسينا رجلاً آخر هو «رجل أوروبا النهم المفترس» الذي أباد سكان أمريكا الأصليين ومن بعدهم استراليا ونيوزلندا ثم أفريقيا.

وحتى يتسنى تجاوز هذا التحيز في المصطلح يذكر الدكتور المسيري

أن أول ما يجب عمله هو عدم الترجمة والنظر للظاهرة مباشرة ثم نقوم بتسميتها، ثم نحاول التوليد من داخل القاموس العربي فنقول «تدجين» بدلاً من «الترشيد». . وهكذا، إضافة لذلك ينبغي أن نكتشف إمكانيات المعجم العربي نفسه، ثم محاولة نحت مصطلحات جديدة أصلاً مع إدراك البعد المجازي في المصطلحات.

ويذكر الدكتور **عبده الراجحي** في بحثه «النظرية اللغوية المعاصرة وموقفها من العربية» أن التحيز لغويًا يعني الانضمام إلى ناحية ما، وأنه على هذا له مفهومان أحدهما أنه ميل للناحية الأُخرى، والآخر أنه خروج على الاستواء، وهو يرى أن هذين المفهومين ينسحبان إلى الدراسات اللغوية والمداخل النظرية للغة، ويؤكد على أن اللغة هي الثقافة ومن ثم فإن التحيز في اختيار نموذج معين للنظر اللغوي هو اختيار لنموذج ثقافي ورفض لآخر. ويتضح هذا من خلال نقده لتحيز كثير من اللغوين العرب «للبنائية».

وهذا هو المظهر الأساسي للتحيز الذي يطرحه الراجحي، وذلك عندما تحيز اللغويون العرب إلى «البنائية» متجاهلين ما هو أكثر ملاءمة مثل التحويلية «التوليدية»، ويؤكد على أن الإصرار على محاكاة العلوم الطبيعية أو العلم التجريبي هو أحد أهم مظاهر التحيز. أما بخصوص تجاوز التحيز فيرى الراجحي أن أول خطواته هو إعادة النظر في البنائية، كذلك إعادة قراءة التراث قراءة دقيقة ومراجعة موقفنا منه، وهذا يفتح أمامنا آفاقًا جديدة.

وفي بحثه «اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية» يرى د. **محمد أكرم سعد الدين** أن كشف التحيز في اللغة (التي هي أداة التفكير والوعي) هو أبرز مداخل فهم التحيز في الفكر العربي الحديث الذي أهمل تحليل اللغة وفلسفتها واستعان بالمناهج اللغوية الغربية مما جعله يقصر عن فهم آليات لغته واعتدى بذلك على ذاته بنفسه، وهو يحاول في بحثه كشف مجموعة من التحيزات في الدراسات اللغوية التي تستخدم المنهج الغربي في تحليل اللغة العربية موضحًا أن هناك ثلاثة أنواع

من التحيز الذي يمارسه العقل العربي الحديث ضد لغته العربية:

فهناك التحيز المراوغ حين يتحول الفكر النهضوي من خلال بحثه عن مسوغات لغة المنهج اللغوي الذي اتبعه الرواد من علماء اللغة العرب إلى فكر غوغائي فوضوي. وهناك حالة التحيز التبعي التي يتقمص فيها اللغويون العرب مقولات غربية متحيزة بطبيعتها تقاعسًا منهم عن محاولة اكتشاف جوهر الخطاب الإنساني عامة والخطاب العربي خاصة وتهيبًا من خرق حاجز الخوف الثقافي. وهناك أخيرًا التحيز الساذج الذي ينطلق في أحكامه القيمية من جهل مطبق بحقيقة نظام الترقيم الكلمي العربي.

ويقوم الباحث بكشف هذه التحيزات بعد أن يطرح مجموعة من المفاهيم كي يخلق إطارًا مرجعيًا معرفيًا مشتركًا للتواصل مع مصطلحات بحثه.

ويتعرض البحث التالي في هذا المحور للمسألة في إطارها الفلسفي الأعم باعتبار المصطلح مرآة للرؤية الفلسفية. ويركز **الأستاذ فؤاد السعيد** في بحثه المعنون «التحيزات المعرفية في الرؤية الغربية الحديثة للعالم» على دحض وهم النموذج الغربي باعتباره النموذج الأرقى، وإطاره المعرفي في ذلك هو إطار دراسات رؤية العالم.

ويركز الباحث أيضًا على إبراز تحيزات وانحرافات المنظور الغربي في رؤيته للعالم، التي أفرزت فلسفة التقدم في خطه الوحيد «الغربي طبعًا» ويحدد مظاهر التحيز في عدد من المواقف مثل:

الموقف من الوجود الذي هو في منظوره الغربي قاصر على معرفة العالم فقط، بالاعتماد على الحس والعقل كأداتين وحيدتين للمعرفة مما يؤدي إلى سيادة الحتمية.

الموقف الآخر المقابل لذلك هو الموقف الصوفي من الوجود. الذي يقول بمحدودية المعرفة، مركزًا على المعنى الماورائي للوجود.

ويؤكد الباحث أن معرفة العالم الظاهري فقط بالشكل الغربي تعني

اختفاء الميتافيزيقا ومن ثم نشأت الدنيوية والاكتفاء بالعلل المادية فقط واغتراب الإنسان عن ما حوله وتحول علاقته بالطبيعة وبكل ما حوله إلى صراع ومن ثم يعمد الإنسان إلى تفتيت كل شيء وزيادة التخصص الدقيق لإمكان إحكام السيطرة ولأن معرفته تدله على أنه يمكن أن يعرف كل شيء عن كل شيء.

* * *

٢ ــ كلمة في التحيّز

د. علي جمعة

هذه كلمة في مسألة التحيز أقرب إلى العصف الذهني واسترجاع المعلومات وربطها أكثر منها بحثًا أكاديميًا يحتاج إلى إرجاع ومراجع ويمكن أن نسير في ذلك مع تلك النقاط التالية:

١ ـ كلمة تحيز على وزن تفعل ففيها معنى الطلب ويمكن أن نقول إن فيها «طلب حيز»، الحيز: الحد، ولقد قسم الأقدمون الموجود إلى متحيز وغير متحيز، فالمتحيز ما شغل حيزًا في الفراغ كالجوهر والجسم، وغير المتحيز ما لم يشغل حيزًا في الفراغ بل يحتاج إلى غيره ليقوم به (كالأعراض، والألوان، والمعاني كالفقر والغنى والمرض والصحة والذكاء.. إلخ)، فالمتحيز بهذا المعنى ماله حيز واحد، وهي صيغة تصلح لأن تكون اسم مكان أو اسم فاعل، وعلى ذلك فهو مكان محدد بسور يميزه عن غيره، أو هو شخص قام به ذلك المعنى.

فلو رجعنا إلى معنى التحيز لوجدنا معناه حصر الشخص نفسه في حيز ومكان مسوّر بسور متميز عن غيره، وهذا هو المعنى الحسي للكلمة، أما استعمالها الشائع فهو استعمال مجازي حيث تستعمل عادة في المسائل الفكرية والمعنوية، فيقال فلان متحيز لفلان ويقف معه، ويدافع عنه ويتبناه، وعلى ذلك فالتحيز له حقيقة في اللغة ومجاز في الاستعمال، أما إذا فرضنا أنه يشمل هذين المعنيين (الحسي والمعنوي) في اللغة على سبيل الحقيقة في القدر المشترك بينهما فيكون استعماله في

المعنى المعنوي على سبيل الغلبة، والغلبة هي أن يكون للكلمة عموم بحسب الوضع اللغوي فيعرض لها خصوص بحسب الاستعمال.

٢ ـ وأرى أن هناك علاقة بين التحيز وبين مسألة العدل والهوى، فالتحيز ينبغي أن يكون منه ممدوح ومذموم، فالممدوح هو ما وافق العدل وكان العدل هو الدافع والحافز لتبني المواقف والآراء والأفكار، والعدل ما طابق الواقع، والحق وهو ما طابقه الواقع من العدل، والحكم برد الحقوق إلى أصحابها، والمطالبة بالواجبات من أهلها من العدل وإقامة البرهان على الدعوى والدليل على القضية من العدل، وعكس ذلك كله هوى، والهوى هو الذي ينشأ عنه التحيز المذموم، والعدل والهوى لا يمكن إدراكهما بصورة واضحة إلا من خلال الإيمان بالمطلق، فإن لم يكن هناك إيمان بالمطلق فلا كلام ولا قاعدة يُرد إليها الحوار والنقاش ولا مقياس تقاس به الأمور وتوزن به الأشياء، فأول تحيز هو التحيز إلى المطلق ووجوده والإيمان به واعتباره قاعدة يرد إليها الكلام ومعيارًا يحكم الحوار والعلاقات فإذ لا مطلق فالضياع.

٣ ـ فإذا تقرر هذا فهناك أهمية كبيرة للتفريق بين تصور التحيز وتصديقه فالتصور هو إدراك المفرد والإدراك حصول صورة الشيء في الذهن، فأول خطوة هي إدراك التحيز وإن لم أسلم به أو أذعن لمضمونه. والتصديق هو إدراك النسبة مع الإذعان وهذا هو الفرق بين الفهم والتسليم، فقد نفهم بتصورنا للمسألة مراد الكلام والخطاب ولا نكاد نصدق أن ذلك هو غرض المتكلم من كلامه، ولذلك اختار بعض أهل اللغة أن لفظة (الفقه) ليس معناها فهم الكلام فقط بل فهم غرض المتكلم من كلامه وهي مرتبة أعلى وأكثر تقدمًا من مجرد الفهم.

٤ ـ يلي ذلك الفهم، والتسليم بأن ذلك غرض الكلام، مرحلة التقويم حيث نعرض ما فهمناه وسلمنا بمراده على ميزان المطلق، فإن كان العدل فهو تحيز محمود وإلا فهو تحيز مذموم مردود.

٥ ـ ويلي مرحلة التقويم تبني الأفكار والتحيز لها ثم انبثاق السلوك الإنساني منها، فالسلوك في رأيي ينبثق من المفاهيم القائمة في ذهن

الإنسان حيث تكون تلك المفاهيم متحيزة ثمة تحيز وإذا أريد تغيير السلوك فعلينا بتغيير المفاهيم، وهذا يستلزم تغيير التحيزات والقناعات التي يعتنقها الإنسان، وكل ذلك يتم إذا قيس ورد وتمحور حول المطلق، وغير ذلك هو الشتات والسفسطة التي لا تصل بنا إلى شيء.

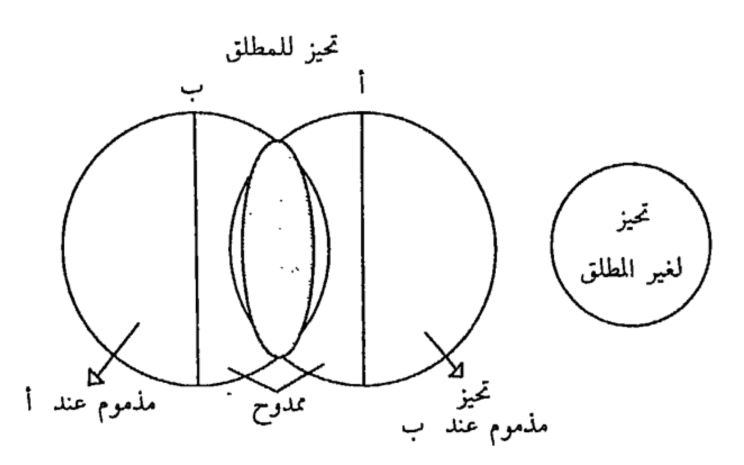
٦ ـ والمفاهيم القائمة في الذهن منها السطحي ومنها العميق ومنها الواعي، أما السطحي فهو فكرة عامة مبهمة ترى ظاهر الأشياء دون حقائقها والوقوف على كنهها، وأما العميق فيرى ما بعد المشاهد بالحس المجرد، وأما الواعي فهو الذي يربط محل التفكير بعضه ببعض ليصل إلى صورة كلية صحيحة عن الحق.

٧ ـ ومحل التفكير وموضوعه قد يكون أشياء أو أشخاصًا أو أحداثًا وأفكارًا أو نظمًا أو عقيدة وتحدد مساحات الاهتمام بهذه الستة مستوى تعقل الإنسان ودرجة اهتماماته الفكرية، فالعوام يكثر تفكيرهم وتنحصر دائرة اهتمامهم في الأشياء ثم الأشخاص مع شيء يسير من الاهتمام بالأحداث، ومن فوقهم من المتعلمين أو ما يطلق عليهم «المثقفون» يكثر تفكيرهم في دائرة ما بين الأشخاص والأحداث مع شيء من الأفكار، ومن فوقهم من المفكرين والمنظرين يهتمون بالأفكار والنظم، ويربط جميع هذه الخمسة العقيدة من ناحيتها العملية عند عموم الناس أو النظرية عند المفكرين خاصة.

٨ ـ وهناك فرق بين التحيز وبين الرأي الموضوعي على مستوى الواقع من جهة وعلى مستوى الأمل (ما ينبغي أن يكون) من جهة أُخرى، والتحيز قد يتعارض أو يتوافق مع الرأي الموضوعي، فالرأي الموضوعي ينصب على الحكم على موضوع الكلام، أما التحيز فهو منشئ ذلك الرأي، ولأن التحيز منه ممدوح ومذموم فإنه يصدر منه الرأي الموضوعي ويصدر منه الهوى ونرى المتحيز يميل عن الرأي الموضوعي في بعض الأحيان، وإن كان المبدأ يدعوه إلى غير ذلك قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ﴾ [سورة المائدة: ٨].

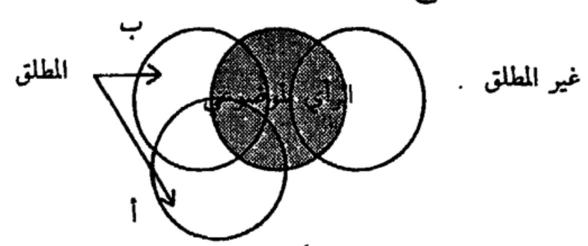
ويمكن تصور المسألة برسم توضيحي يدل الأول على العلاقة بين

التحيز والرأي الموضوعي على مستوى ما ينبغي أن يكون والثاني على مستوى الواقع: إن دائرة التحيز لغير المطلق تختلف عن التحيز للمطلق، والذي فيه أ، ب متحيزان للمطلق ومختلفان في تحيزهما، فيمكن أن نصور ذلك بدائرتين كل منهما تمثل تحيز فريق من الفرقاء، ونرى أنه في كل تحيز ما هو ممدوح وما هو مذموم عند الآخر (وإن كان ممدوحًا طبعًا عند من تبناه) ونرى اشتراكهما في مساحة مشتركة هي الرأي الموضوعي المنصب على ما ينبغي ألا يكون فيه خلاف إذا روعي العدل، ويمكن أن يقبل كل فريق المساحة التي يراها ممدوحة في ظنه حتى ولو لم يقل بها ولم تكن في دائرته، ويمكن دائمًا إجراء الحوار والنقاش في تلك المساحة المنتقدة في كل من الدائرتين (وهي المذمومة عند الخصم) حيث تنتمي الفرقتان إلى التحيز بالأساس إلى المطلق، ونرى أنه لا حوار بينهما وبين الدائرة المنفردة التي خرجت عن نطاق المطلق.



٩ ـ ويمكن أن يتخلى فريق عن تحيزه وينضم إلى الآخر إذا قيست الأمور بميزان معين ليس هنا مكان تفصيله، فالتحيز ينشأ أساسًا من وجهة النظر الكلية عن الإنسان والكون والحياة، وهي ما يمكن أن نطلق عليه لفظ (العقيدة) ويساعد في إنشائه التفكر والإيمان أو المصالح والتجربة التاريخية والتوجيهات الواقعية أو خليط من هذا كله، وينشأ عن العقيدة الأفكار والنظم والمواقف وينبثق من هذا كله السلوك وتبنى عليه العلاقات.

١٠ ـ أما الواقع فيمكن أن نصوره بالدوائر التالية:



حيث أن في الواقع تشابكًا بين المتبنى للمطلق وغير المتبنى له من الرأي الموضوعي. فإن هذا التصور للواقع والأمل وللتحيز بشقيه والممدوح والمذموم وللرأي الموضوعي الذي يستلزم الحياد هو في ظني تفسير لقوله تعالى: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [سورة المائدة: ٨].

١١ ـ وحيث أن اللغة هي الوجه الآخر للفكر، فهما وجهان لعملة واحدة وباعتبار أن التحيز في المصطلحات المقابلة للمفاهيم في غاية الأهمية سواء أكانت هذه المصطلحات من وضع اللغة (أعني المعنى المعجمي الموروث) أو من الوضع العرفي (أعني مصطلحات العلوم والفنون المختلفة أو ما شاع به الاستعمال) فإنه يجدر بنا الكلام عن مثالين للتحيز الذي تنتج عنه آثار واقعية اجتماعية ونفسية ومواقف فلسفية تؤثر على سلوك الفرد اليومي وتبنيه للأفكار وتحديده للعلاقات.

١٢ ـ فكلمة العلم والتي تعني عند العربي المسلم الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل ـ غير العلم بمعناه الغربي Science الذي يحصر الأمر في الجانب التجريبي الحسي في حين أن الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع قد ينشأ عن المعقول أو المحسوس أو النقل والرواية، وتبني الغرب لهذا المفهوم نشأ عن تحيزه لمناهجه الوضعية التي تمخضت عن صراعات فكرية استمرت أكثر من أربعة قرون كونت بعناصرها المختلفة وجهة النظر الكلية التي أفرزت التحيز الذي بنى عليه هذا المفهوم، ويقال مثل ذلك على المسلم الذي عرف العلم في مقدمات علومه واختلفت المدارس وتنوعت وتطورت الصياغات عبر القرون حتى استقرت على ذلك التعريف الذي قدمناه والناتج عن تحيزه لثقافته ووجهة نظره الكلية.

إن هذا الاختلاف ستنشأ عنه اختلافات كبيرة وكثيرة في كل المجالات وسيحدد موقف الإنسان من مسألة اليقين وطرق تحصيله والظن ودرجة الأخذ به وموقفه من الشك والوهم وكذلك لما هو علمي على ما تشتمل عليه هذه الكلمة ومردودها لدى السامع من معان وما هو غير علمي على ما تشتمل عليه هذه الكلمة أيضًا من مردود لدى السامع وما تحتويه من ضلال الجهل، وإن الخروج عن النسق المعرفي للبحث العلمي الغربي يرفض من جانبهم لتحيزهم المسبق لمسلمات تبدأ من تعريفهم للعلم وتؤثر في مفهوم المنهج مرورًا بمسائل العلم وجزئياته، وعلى ذلك فإن من أساسيات الفهم الدقيق لأي علم من العلوم أو فن من الفنون هو أخذه من خلال إطاره المرجعي وموقف التحيز وتأثيره فيه فإن هذا الفهم وذلك الأخذ هو أول خطوة لنبذ التقليد والخروج من التبعية لمن أراد الإبداع أو الاستقلال أو إنشاء ما ينطلق من تحيزه وإطاره المعرفي ولمن أراد أن يعالج الموضوعات وينظر إليها نظرة موضوعية مستقلة عن تحيزاتها الفلسفية المسبقة.

١٣ ـ وإذا كان الخروج عن النسق الموضوع في نطاق العلم يقتضي اتهام من كل فريق للآخر فيما خرج منه خصمه، فإن الخروج من النسق الواقعي السلوكي وضوابطه يستلزم أيضًا تبادل الاتهامات التي لا تحسم إلا بالرجوع إلى الميزان وهو العدل.

ومثال ذلك اختلافهم في مفهوم الإرهاب وما تعنيه هذه الكلمة وما يترتب عليها من سلوكيات ومواقف وتبني آراء وتصرفات، وهي الكلمة التي تحيز فيها الناس وما ذلك إلا لاختلافهم في تحيزاتهم ومواقفهم الأساسية، فالمطالبة بالحقوق السلبية واستعمال القوة في الحصول على تلك الحقوق بعد فشل كل أشكال الحوار والتحادث أمر ممدوح بمقياس الحق والعدل إلا أن تعريف الحق، وتعريف العنف، ومدى ومتى يستعمل: حمل الفرقاء على الاختلاف في حين أنه لو رد الأمر لثوابت العدل وميزان المطلق لانتهت أغلب الخلافات حول المسألة.

١٤ ـ ومثل هذا كله: التخلف والهمجية والرجعية والتعصب. .

إلخ وهي مقابلة للتقدم والتحضر والرقي والتسامح.. إلخ وهي كلها (الكلمة ونقيضها) مما يلعب التحيز دورًا في تحديد معانيها وبناء مفاهيم تجاهها وانطلاق بسلوك ينبثق من تلك المفاهيم حولها.

هذه نظرة سريعة لقضية التحيز، أسأل الله أن تكون منطلقًا لمابعدها من بحث أعمق وتوثيق أشمل، والحمد لله رب العالمين.

٣ ـ الخصوصيّة الحضارية للمصطلحات

د. محمد عمارة

من العبارات الشائعة على ألسنة جمهرة المثقفين، وفي كتابات كثير من المفكرين والعلماء، عبارة: «إنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات».. تتردد هذه العبارة على الألسنة وفي الكتابات بمعنى: أنه لا حرج على أي باحث أو كاتب أو عالم في أن يستخدم المصطلح، وبصرف النظر عن البيئة الحضارية أو الإطار الفكري أو الملابسات المعرفية أو الفلسفية والعقدية التي ولد ونشأ وشاع فيها.. فالمصطلحات والألفاظ ذات الدلالة الاصطلاحية هي ميراث لكل الملل والمذاهب والحضارات، ولجميع ألوان المعرفة ونظرياتها، ولكل بني الإنسان..

وهذه العبارة في تقديرنا صادقة تمامًا.. لكنها ـ أيضًا ـ تحتاج إلى ضبط لمفهومها، وتقييد لإطلاقها، وتخصيص لعمومها، حتى لا يشيع منها الخلط، بل والخداع، كما هو حادث لها ومنها الآن لدى عديد من دوائر الفكر التي ترددها، دون ضبط وتحديد وتقييد لما يوحي به ظاهرها من مضمون.

فنحن إذا نظرنا إلى أي مصطلح من المصطلحات باعتباره «وعاء» يوضع فيه «مضمون» من المضامين، وبحسبانه «أداة» تحمل «رسالة: المعنى» فسنجد صلاح وصلاحية الكثير من المصطلحات والألفاظ الاصطلاحية لأداء دور «الأوعية» و«الأدوات» على امتداد الحضارات المختلفة، والأنساق الفكرية المتعددة والعقائد والمذهبيات المتميزة.. وهنا

سنكون حقًا وصدقًا أمام المعنى الدقيق والصادق لهذه العبارة ـ عبارة: «إنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات».

أما إذا نحن نظرنا إلى الألفاظ والمصطلحات من زاوية «المضامين» التي توضع في أوعيتها، من حيث «الرسائل الفكرية» التي حملتها «الأدوات المصطلحات» فسنكون بحاجة ـ وحاجة ماسة وشديدة ـ إلى ضبط معنى هذه العبارة، وتقييد إطلاقها، وتحديد نطاق الصلاح والصلاحية التي يشيع عمومها من عموم ما تحمل من ألفاظ.

هنا سنجد أنفسنا عند الفحص والتدقيق، وفي كثير جدًا من الحالات وبإزاء العديد من المصطلحات، أمام «أوعية» عامة «وأدوات» مشتركة بين الحضارات والأنساق الفكرية والعقدية والمذهبية، وفي ذات الوقت أمام «مضامين» خاصة، و«رسائل» متميزة تختلف فيها، وتتميز بها هذه «الأوعية» العامة و«الأدوات» المشتركة لدى أهل كل حضارة من الحضارات المتميزة، وعند كل نسق أو مذهب أو عقيدة من الأنساق الفكرية والمذاهب الاجتماعية والعقائد الدينية، وخاصة منها تلك التي امتلكت وتمتلك من السمات الخاصة والقسمات المميزة ما جعلها ذات مذهبية خاصة وطابع خاص..

إن أحدًا، لا يماري في أن مصطلحًا مثل مصطلح «السُنّة» قد شاع ويشيع استخدامه لدى مذاهب إسلامية متميزة، وفي علوم إسلامية متعددة.. ولا مشاحة في استخدام كل هذه المذاهب وجميع تلك العلوم لمصطلح «السُنّة».

لكن.. من الذي يماري في اختصاص هذا المصطلح لدى كل مذهب، وفي إطار كل علم بمضمون متميز ورسالة خاصة متميزة عن المضمون والرسالة التي له عند الآخرين؟

فالسُنة عند اللغوي لها معنى.. وعند عالم الحديث لها معنى آخر.. وعند عالم الفرق والمذاهب لها معنى ثالث.. فلا مشاحة في وضع المصطلح ولا في استخدامه.. لكن المشاحة قائمة في إغفال التمايز

بين المعاني والمضامين الموجودة في هذا الوعاء الواحد.

وإذا كانت هذه المشاحة واردة في مضامين المصطلح ومعانيه ورسائله الفكرية، في إطار مذاهب الحضارة الواحدة.. فأحرى بها أن ترد، بل وتتأكد في مضامين المصطلحات التي تشترك في وضعها واستعمالها حضارات متميزة في السمات والقسمات.

فإذا كان إغفال هذا التمايز القائم بين مضامين المصطلح الواحد في مذاهب وعلوم الحضارة الواحدة يؤدي إلى خلط مذهبي في إطار ذات الحضارة.. فإن إغفال هذا التمايز، عندما تعبر المضامين والمعاني عن التمايز الحضاري للحضارات المختلفة، هو باب واسع للخلط والتشويه المعرفي، يجعل من القاموس ـ المعرب مثلاً ـ والذي لا ينبه على تمايز مضامين المصطلح الواحدة في الحضارات المتمايزة: أداة تزييف لوعي أبناء الحضارة المتلقية لهذا القاموس.. تزييف لوعيهم بالمضامين المتميزة لهذه المصطلحات في حضارتهم، وأداة تبعية وإلحاق لهم بالحضارة التي أحل هذا القاموس مفاهيمها لهذه المصطلحات محل المفاهيم المتميزة لهذه المصطلحات في حضارتهم التي إليها ينتسبون!

تلك هي حقيقة الخطر الذي نطمح للإشارة إليه، والتنبيه عليه في هذه الصفحات.. وليس كضرب الأمثال سبيلاً لجلاء المعنى، وتأكيدًا لصدق هذا المفهوم.

أولاً: مصطلح: «الشارع»

فمن المصطلحات الشائعة في ميدان «التشريع» للقانون، مثلاً مصطلح «الشارع» يوصف به من «يشرع» القانون فردًا كان أو جماعة (مؤسسة) فواضع القانون «شارع» و«مشرع» له.. والمجالس النيابية التي تمثل سلطات الأمّة في «تشريع» القوانين هي «هيئات تشريعية» تشرع القوانين.

«فالشارع» ـ هنا ـ و«مصدر التشريع» و«واضع الشريعة» هو إنسان فردًا كان أو هيئة تشريعية.

هذا هو حال مصطلح «الشارع» و«التشريع» و«الشريعة» في ميدان «القانون». . فهل ـ حقًا ـ «لا مشاحة» في وضع واستخدام هذا المصطلح الشائع، وفيما يحمل «وعاؤه» من «مضمون»؟؟.

إن الإجابة عن هذا السؤال لن تكون واحدة لدى أبناء كل الحضارات الإنسانية، وفي إطار كل الأنساق الفكرية ومن قبل كل المعتقدين بمختلف المذاهب والمعتقدات. . ومن ثم فإن هناك «مشاحة» أكيدة في هذا المصطلح. . مشاحة تامة في مضمونه، ومشاحة كبيرة فيه كوعاء صالح وكأداة دقيقة وصالحة لحمل الرسالة والمضمون.

إن ابن الحضارة الغربية ـ الذي لا يؤمن بوجود شريعة إلهية تنظم الجانب المدني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي للدولة والاجتماع البشري والعمران الإنساني ـ يؤمن بأن الإنسان، فردًا كان أو طبقة أو أمّة، هو المصدر الأول والأخير للشريعة والتشريع. . فالإنسان هو «الشارع» سواء أكان ذلك في إطار أصول الشريعة من قواعد ومبادئ القانون الطبيعي، كما تسمى في الحضارة الغربية ـ والتي هي تحسين وتقبيح عقليين. أي فعل إنساني خالص، بمقاييس إنسانية خالصة من أية ضوابط ـ أو كان ذلك في إطار فروع الشريعة: القانون.

فهذا المصطلح «الشارع» بهذا المعنى طبيعي وصادق في هذا الإطار: إطار الحضارة التي لا تؤمن بوجود «شارع» غير هذا الإنسان، وخارج هذا «الواقع المادي». . سواء أكان السبب في ذلك هو الطابع المادي الإلحادي لهذه الحضارة، أم المنحى والتوجه العلماني الذي يرفض وجود مدخل لـ «الإلهي» في شؤون «الدولة والاجتماع والعمران».

ولما كان هذا الموقف هو «شأن غربي» خالص وسمة خاصة من سمات الحضارة الغربية، وقسمة متميزة ومميزة من قسمات طابعها المادي ومذهبها العلماني، فإنه ليس من المشترك الإنساني العام. . حتى يصبح مصطلحها فيه ومضمون هذا المصطلح مما «لا مشاحة فيه» في أية حضارة من الحضارات. .

ففي الحضارة الإسلامية التي مثلت العقيدة الإسلامية، وتمثل ايديولوجيتها ومذهبية أمتها منذ أن أصبحت الروح السارية في كل علوم تمدنها المدني وإبداعها الإنساني في الحضارة بما فيه من معرفة وسياسة واجتماع واقتصاد ودولة وعمران. في هذه الحضارة الإسلامية، يدل مصطلح «الشارع» على واضع أصول الشريعة، ويختص به.. وهذه الأصول ليست إبداعًا إنسانيًا ـ كالقانون الطبيعي في الحضارة الغربية ـ وإنما هي «وضع إلهي» نزل به الوحي، دينًا يتدين به إنسان هذه الحضارة.. ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [سورة الشورى: ١٣].

ولما كانت هذه الشريعة الإلهية هي خاتمة الشرائع الإلهية لبنى الإنسان فلقد وقف «شارعها» ـ الله سبحانه وتعالى ـ فيها وبها عند الأصول والمبادئ والقواعد التي حددت النهج فيما هو متغير ومنظور من شؤون الدنيا، مع التفصيل لما هو ديني، أو ما هو من الثوابت الدنيوية التي لا يلحقها تطور أو تغيير.. «فالشارع» للشريعة هو الله ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا﴾ [سورة الجاثية: ١٨] ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [سورة المائدة: ٤٨].

ومن ثم فإن إنسان هذه الحضارة الإسلامية لا يستطيع ـ وهو مؤمن بدينه ـ أن يعطي سلطة التشريع ووصف «الشارع» لغير الله.. أما إبداع هذا الإنسان المسلم في القانون الإسلامي وسنّه القوانين التي تفرّع عن أصول الشريعة، وتواكب المستحدثات والمتغيرات، وتستجيب لكل ما لم تعرض له النصوص والحدود والأصول الإلهية.. أما كل هذا الإبداع القانوني الإسلامي في الفروع و المتغيرات فهو «الفقه».. فقه المعاملات.. ومن هنا كان تميز «الفقه» عن «الشريعة» في الحضارة الإسلامية، وكان الله هو «الشارع» لا الإنسان، وكان الإنسان هو «الفقيه» وليس الله!.

هنا نجد أنفسنا أمام نموذج من نماذج «المشاحة» في الألفاظ

والمصطلحات ليس في «المضمون» فقط، ولا «الرسالة» فحسب. بل وفي «اللفظ والوعاء والأداة» أيضًا!

ثانيًا ـ مصطلح: «الزارع»

ومثال ثان، يجلي ويدعم هذا المعنى الذي نؤمن به.. نجده إذا نحن وقفنا ـ في المصطلحات الاقتصادية ـ أمام مصطلح «الزارع».

فإنسان الحضارة الغربية الذي لا يرجع في المسببات المادية إلا إلى أسبابها المادية ـ سواء لماديته أو إلحاده أو لمناهجه الوضعية ـ لا يرى في «الزارع» إلا الأسباب المادية والعوامل الطبيعية والمؤثرات الإنسانية.. ومن ثم فالإنسان عنده هو «الزارع» ولا «زارع» غير هذا الإنسان!

أما إنسان الحضارة الإسلامية الذي سرت عقيدته الدينية روحًا شائعة في كل علوم حضارته، فإنه وإن آمن بوجود الأسباب المادية هي طاقات فاعلة في مسبباتها، إلا أنه يؤمن بأن هذه الأسباب المادية الفاعلة إنما هي ـ بدورها ـ مخلوقة لمسبب الأسباب وخالقها ـ الله سبحانه وتعالى ـ القادر على إيقاف فعلها وعلى استبدالها بأسباب غيرها إن هو شاء ذلك وأراد ـ هو هذا الإنسان المسلم ـ يؤمن أيضًا بأن للفعل الإنساني آفاقًا محدودة بحدود صلاحياته وقدراته كخليفة عن الله سبحانه وتعالى في عمارة الأرض. وأن الفاعل فيما وراء هذه الآفاق ـ آفاق الخلافة ـ هو المستخلف سيد هذا الوجود ومبدعه وراعيه.. ومن ثم فإن للإنسان في «الزرع» عملاً وفعلاً وإبداعًا. لكنه لا يتعدى هذا النطاق فيجور على ما هو فعل الله في هذا الميدان.. ففي «الزرع» وهناك أفعال إنسانية من مثل «الحرث» و«البذر» وتهيئة التربة وسقيها وتسميدها إلى آخر الأفعال الإنسانية التي هي فعل الإنسان وإبداعه في ما هو مقدور له.. والتي ـ للتعبير عنها ـ اصطلحت العربية على وصف هذا الإنسان بـ «الزراع». أما أفعال من مثل: إنبات البذرة، وتنميتها ورعايتها، أي الفعل والمسببات الراجعة لكل الأسباب التي هي من خلق الله، والتي ليست من مقدورات الإنسان فهي التي اصطلحت العربية على وصف فاعلها ـ الله

سبحانه وتعالى ـ بأنه «الزارع» «فالزارع» في اصطلاح حضارتنا ـ هو الله.
أما الإنسان فهو «الزراع» ولذلك وجدنا حقيقة الزرع، بمعنى الإنبات والإنماء هي لله سبحانه وتعالى، بينما البذر والحرث والسقي ـ وكل الأسباب الإنسانية ـ منسوبة إلى صانعها الإنسان.. فهو في «الزرع» فاعل لكنه ـ بحكم إيمانه وحضارته المؤمنة ـ ليس الفاعل الوحيد! ومن هنا يأتي معنى الآية القرآنية التي تقول: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ [سورة الواقعة: ٦٣ ـ ٦٤] فهنا مرة أخرى يثمر الطابع المؤمن للحضارة المؤمنة موقفًا متميزًا يؤدي إلى المشاحة في الألفاظ والمصطلحات!

ثالثًا ـ مصطلح «الآبق»

ومثال ثالث على إمكانية ـ بل وجوب ـ «المشاحة» في الكثير من الألفاظ والمصطلحات» نجده إذا نحن وقفنا أمام مصطلح «الآبق» و«الإباق» في عالم الرقيق ـ أيام شيوع هذا النظام في التاريخ الحضاري.

ففي الحضارة الغربية المؤسسة على أصولها وتراثها الإغريقي، والتي فصلت ـ في هذه الأصول وذلك التراث ـ بين «العمل الذهني» للأحرار والملاك ـ وكانوا قلة ـ وبين «العمل اليدوي» للعبيد والأجراء ـ وكانوا الكثرة الكاثرة ـ فخصت الأول بكل الشرف وجردت الثاني من أي شرف واختصت الأحرار بكل الحقوق، وضنت على العبيد بأية حقوق.. في تلك الحضارة نجد العبد «الآبق» هو مطلق الفارّ والهارب من الخضوع لسيده، أيًا كان السبب في هذا «الإباق».

أما في الحضارة الإسلامية حيث كان الهدف المبتغى: هو التحرير التدريجي للرقيق بتضييق وإلغاء العديد من الروافد والمصادر التي تمد نهر الرق بالأرقاء الجدد ـ كالحروب غير المشروعة ـ والإغارة العدوانية، والربا، والقروض غير الحسنة.. الخ... الخ وبتوسيع مصب التحرير لنهر الرقيق بالترغيب فيه، وجعله مصرفًا من مصارف الزكاة والكفّارات. وبجعل الاسترقاق عبئًا ماديًا على مالك الرقيق بالحقوق التي شرعها الإسلام للأرقاء بعد أن كان مصدرًا للثراء المالي... الخ...

الخ.. في هذه الحضارة الإسلامية ـ التي ضبطت الاسترقاق في المرحلة الانتقالية بالضوابط الدينية ـ نجد «الآبق» ـ في مصطلحها ـ ليس مطلق العبد الفار والهارب من الخضوع لسيده، وإنما الإباق هو الفرار الذي لا يكون الظلم أو تكليف ما لا يطاق سببًا فيه.. فهناك فرار مشروع، أو على الأقل لا يبلغ مبلغ «الإباق»، وهو الذي يكون الظلم وتكليف ما لا يطاق سببًا فيه، ومن ثم فهو ليس إباقًا. وليس على فاعله عقوبة «الآبق» ـ بنظر الإسلام ـ إن كان هروبه واستخفاؤه «لخوف من سيده، أو لكد عمل»! فانعدام الأمن والعمل الشاق ظلم للرقيق، يبرر له «المقاومة» بالهروب؟!

رابعًا ـ مصطلح: «الإقطاع»

ومثال رابع على إمكانية «المشاحة في الألفاظ والمصطلحات» نجده إذا نحن وقفنا أمام مصطلح «الإقطاع»!

ففي الحضارة الغربية، حيث فلسفتها المالية تجعل الملكية المطلقة ـ الملكية الحقيقية ـ ملكية الرقبة في الثروات والأموال للإنسان، فردًا كان في النموذج الليبرالي ـ أو طبقة الأُجَراء في النموذَج الشمولي الماركسي. في هذه الحضارة نجد «الإقطاع» كمصطلح إنما يعني: الملكية الكاملة للسادة الإقطاعيين لوسائل الإنتاج ـ الأرض الزراعية ـ مع الملكية المقيدة للعاملين فيها (الأقنان).

أما في الحضارة الإسلامية حيث صاغت الوسطية الإسلامية مذهبًا اقتصاديًا متميزًا، جعل الملكية المطلقة الحقيقية، ملكية الرقبة في الأموال والثروات لله سبحانه وتعالى، مع تقرير حقوق الملكية المقيدة ملكية المنفعة المجازية أي ملكية الوظيفة الاجتماعية للمال، مع تقرير هذه الحقوق للإنسان الحائز للمال، باعتباره مستخلفًا في حيازته واستثماره والانتفاع به عن الله سبحانه وتعالى، من حيث صفته كإنسان مستخلف ـ مطلق الإنسان المستخلف ـ وليس بصفته كفرد أو كطبقة، في هذا النموذج الحضاري ذي الفلسفة المالية المتميزة نجد لمصطلح «الإقطاع» مضمونًا

متميزًا: فهو تمليك «للمنفعة» لا «للرقبة». ولقد كان في التطبيقات الإسلامية وسيلة لإحياء الأرض الموات والانتفاع بها مع بقاء ملكية الرقبة ـ الملكية الحقيقية في الأرض ـ لله سبحانه وتعالى، أي للإنسان ـ الأمة ـ الناس المستخلفين عن الله في الأرض، وفي كل الثروات والأموال!

فنحن هنا بإزاء مصطلح «لا مشاحة في لفظه» لكن المشاحة واردة في المضمون على نحو أكيد!

ولن يستطيع قارئ أن يقرأ، ولا دارس أن يدرس التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للإسلام وحضارته، ويعي معنى: «إقطاع» الرسول ﷺ أو الخلفاء أرض كذا لفلان.. وناحية كذا لفلان.. ومرفق كذا لفلان.. إلا إذا هو وعى المضمون المتميز لمصطلح «الإقطاع» في حضارتنا عن نظيره في الحضارة الغربية.. وإلا فستكون «كارثة ـ فكرية» إذا نحن درسنا «الإقطاع» في تاريخنا بمضامين مصطلحه لدى الآخرين؟!

وهذه «الكارثة» هي التي تحققها اليوم قواميس العلوم الاجتماعية ـ ذات المنطلقات والتوجهات الغربية ـ عندما تهمل «المشاحة» في «مضامين» المصطلحات فتصب المضامين الغربية ـ وهي خصوصيات حضارية غربية ـ في «أوعية» مصطلحاتنا نافية منها ومستبعدة المضامين التي تميزت بها هذه «الأوعية» في تراث العربية وفكر الإسلام وحضارة المسلمين!.. أي نافية الخصوصية الحضارية الإسلامية للمصطلح، وزارعة الخصوصية الحضارية للآخرين بدلاً منها!

خامسًا ـ مصطلح: «الاحتكار»

ومثال خامس على هذا الذي نقول نجده إذا نحن وقفنا أمام مصطلح «الاحتكار».

ففي الحضارة الغربية بتياراتها الاجتماعية المختلفة، وحتى عند الذين يدركون المساوئ الاجتماعية لسيطرة الاحتكارات على النظام الاقتصادي لمجتمع من المجتمعات.. نجد النظرة إلى «الاحتكار» هي النظرة إلى مرحلة حتمية من المراحل التي لا بد وأن يمر بها المجتمع على

درب تطور الامتلاك لأدوات الإنتاج.. فالاحتكار - في هذه النظرة الغربية - هو نبت طبيعي، حتمي.. حتى وإن رآه البعض ضارًا..!

أما في المذهبية الاقتصاديّة الإسلاميّة، التي حكمت وتحكم حيازة الإنسان للمال ببنود عقد وعهد استخلاف الله - المالك الحقيقي للمال - للإنسان في هذا المال.. فإن الاحتكار ممنوع، ومرفوض من الأصل والأساس. ومحال أن يتّسق وجوده - فضلاً عن سيادته - مع مذهبية الإسلام في الأموال.. **«من احتكر للمسلمين طعامًا ضربه الله بفقر وإفلاس»**[1] كما يقول الحديث النبوي الشريف - وذلك وعيد للمجتمع والحضارة التي تبيح الاحتكار - الذي يقودها إلى فقر الأمّة. وإفلاس نظامها، وعجزه عن تحقيق الغاية من تحضر الإنسان! وهذا الاحتكار الذي يقتل الأُمّة عندما يغتال العدل في حياتها الاقتصادية والاجتماعية هو الذي يتحدث الرسول ﷺ عن أهله فيقول: **يحشر الحكارون وقتلة النفس في درجة واحدة**؟! كما يقطع بأنه **«لا يحتكر إلا خاطئ»**![2].

فالمشاحة هنا في «الاحتكار» قائمة بين العربية لسان الإسلام وبين الحضارة الغربية في «مشروعية» النظام الذي يعبر عنه مصطلح «الاحتكار».. وأيضًا قائمة في معناه، وفي آفاق هذا المعنى؛ لأن الحضارة الغربية تقصر «الاحتكار» على مرحلة من مراحل النمو وتركيز ملكية أدوات الإنتاج ووسائله أو المصالح التجارية والمصرفية في أيدي قليلة من الملاك[3]..

أما في المذهبية الاقتصاديّة الإسلاميّة فإن التحريم يشمل أبسط ألوان الاحتكار فجمع الطعام انتظارًا لغلاء سعره مدة من الزمن هو

---

(١) رواه ابن ماجه والإمام أحمد.

(٢) رواه مسلم والدارمي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٣) تتخذ الاحتكارات في تلك المرحلة عدة أشكال منها «الترست» Trust الأفقي أو الرأسي والذي يتخذ عادة صورة الشركات القابضة، أو المتعددة الجنسية، ومنها «الكارتل» Cartel القائم على التنسيق والتخطيط - الاندماج - بين المؤسسات المحتكرة

احتكار محرّم في عرف الإسلام. كما يقول الحديث النبوي الشريف **«بئس العبد المحتكر إن أرخص الله الأسعار حزن، وإن أغلاها فرح إن سمع برخص ساءه وإن سمع بغلاء فرح، ذلك أن الجالب مرزوق والمحتكر ملعون»**[٤] كما قال عليه الصلاة والسلام.

سادسًا ـ سابعًا ـ مصطلح: «اليسار» ومصطلح «الصراع»

ومثال سادس ـ شائع ـ وجيد للبرهنة على هذا المعنى الذي نلح على تجليته وتأكيده، نطالعه إذا نحن وقفنا أمام مصطلح «اليسار».

فمن الناس من ينطلق من مقولة «أنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات» إلى الدعوة لاستخدام هذا المصطلح ـ مصطلح «اليسار» في الدلالة على التيار الاجتماعي الداعي إلى استخدام «الصراع الطبقي» أداة لتسويد طبقة الأجراء على طبقة الملاك تمهيدًا لإلغاء التمايز الطبقي، وإقامة المجتمع اللاطبقي الذي تلغى فيه سائر ألوان الملكية الخاصة.

من الناس من يدعو إلى استخدام هذا المصطلح ذي النشأة الغربية والمضمون الغربي بدعوى أنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات، بل ومنهم من يحاول «أسلمته»، و«أسلمة» مضمونه عندما يدعوه «اليسار الإسلامي»؟!

أما نحن فإننا نرى أن «المشاحة» واردة وقائمة بل وواجبة، تجاه هذا المصطلح ـ مصطلح «اليسار ـ فـ «**اليسار**» في العربية لغة أمتنا وتراثنا وديننا وحضارتنا وأداة إبداعنا إنما يعني اليسر المقابل للعسر والغنى المقابل للفقر والإعسار ـ ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٥] ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٍ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٠]. . ومن ثم فإن «أهل اليسار» والاتجاه الفكري والاجتماعي لأهل اليسار ـ في اصطلاح العربية ـ هم أهل الغنى ـ لا الفقر ـ واتجاه اليسر ـ لا البؤس؟! . . فكيف تقسر لغتنا على أن يقبل جسمها الاصطلاحي هذا الضد

---

(٤) رواه ابن ماجه والدارمي.

الغريب الذي يبلغ في الإغراب درجة النقيض؟!

إن بعض علمائنا وأئمة عصرنا ـ مثل الإمام عبد الحميد بن باديس (١٣٠٥ ـ ١٣٥٩هـ، ١٨٨٧ ـ ١٩٤٠م). كان يدعو الله فيقول: «اللهم اجعلني في الدنيا من أهل اليسار وفي الآخرة من أهل اليمين»؟!.. فاليسار هو: غنى الدنيا.. كما أن أهل اليمين هم أهل السعادة الذين أقاموا العدل في الدنيا، فاستحقوا أن يتناولوا كتاب أعمالهم العادلة باليمين وبالقوة في يوم الدين.. وذلك هو منطق العربية الحاكم، والذي لا سبيل إلى الفكاك منه، بدعوى التعميم لعبارة «إنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات»..

ثم.. إن للمذهبية الإسلاميّة في الفكر الاقتصادي قسمات مميّزة لا تنكر التمايز الاجتماعي في الأمّة إلى طبقات متميّزة، لكنها تشترط تأسيس التمايز على الأسباب والعوامل المشروعة وتحديد آفاق لهذا التمايز تحول بينه وبين بلوغ درجة «الاستغناء» الذي يؤدي إلى الاستبداد النابع من سلطات الانفراد بسلطة المال، فترى هذه المذهبية الاقتصادية الإسلامية في التعددية الطبقية: الأمر الطبيعي، وتدعو إلى إبقاء العلاقة بين الطبقات محكومة بإطار العدل ـ أي «التوازن» الاجتماعي ـ وليس «المساواة» وذلك حتى تكون علاقاتها هي علاقة التساند والتآزر والارتفاق ـ كحال أعضاء الجسد الواحد ـ في تميزها وفي تكافلها وتساندها ـ فإذا ما اختل التوازن الاجتماعي، وحل الظلم الاجتماعي محل العدل الاجتماعي فإن السبيل الإسلامي لعلاج هذا الخلل الطارئ ليس هو «الصراع الطبقي» الذي يستهدف فيه ومنه طرف ـ طبقة ـ إلغاء الطرف الآخر ـ الطبقة النقيض ـ بصرعه بالصراع ـ لينفرد بالثروة والسلطة في مجتمع لا طبقي.. ليس هذا هو السبيل الإسلامي، وإنما السبيل هو «الدفع الاجتماعي» الذي يعيد حراك وتحريك المواقع الطبقية وامتيازات الطبقات من درجة الظلم الذي يختل فيه التوازن إلى درجة العدل الذي هو التجسيد للتوازن الاجتماعي بين الطبقات ـ وذلك لتظل التعددية قائمة، وليظل التمايز قائمًا، وليظل العدل ـ الوسط ـ التوازن ـ هو الرابط الجامع بين الفرقاء المتميزين في النموذج الاقتصادي والاجتماعي

لمذهبية الإسلام في هذا الميدان.

«الصراع» - في المصطلح القرآني - يعني أن يصارع طرف الطرف الآخر، بهدف أن يصرعه، فيفنيه - ﴿فَتَرَى ٱلْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [سورة الحاقة: ٧]. . أما **«الدفع»** فهو التحريك لمواقع الأطراف المختلفة من درجة إلى أخرى تصحيحًا للعلاقة بين أطراف متعددة، وليس بهدف إفناء طرف لآخر كي ينفرد بالميدان والإمكانات ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ [سورة فصلت: ٣٤]. . فالهدف من وراء «الدفع» هنا ليس «صرع» العدو وإفناؤه، وإنما تحريك موقعه من «درجة العداوة» إلى درجة «الولي الحميم»!

فقانون الحركة الاجتماعية في المذهبية الاقتصادية الإسلامية هو «الدفع الاجتماعي» وليس «الصراع الطبقي» ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [سورة البقرة: ٢٥١]. . ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [سورة الحج: ٤٠].

ففي المضامين أيضًا «ترفض» - وليس فقط «تتميز» - المذهبية الاقتصادية الإسلامية ذلك المحتوى الاجتماعي الذي وضعته المذهبية الغربية في «وعاء» مصطلح «اليسار» ومصطلح «الصراع» الأمر الذي حتم «المشاحة» في هذين المصطلحين إن في الدلالة اللغوية أو المضمون الاجتماعي على حد سواء. .

ثامنًا - مصطلح: «الدِّين»

ورغم شيوع «الدين» والتدين في كل أمم الحضارات الإنسانية، وتأثيره في هذه الحضارات إلاّ أننا إذا التمسنا للدين تعريفًا في القواميس التي تعكس فكر النظريات الوضعية للحضارة الغربية، فإننا سنجدها تقدم الدين باعتباره إفرازًا بشريًا وثمرة من ثمرات الفكر الإنساني، عبرت عن طور طفولة هذا الفكر قبل تقدمه إلى مرحلة (الميتافيزيقيا) التي

أوصلته إلى الوضعية؟!.. فهو، في هذه النظريات - وقواميسها - «مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة يسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء أساسه الوجدان وللعقل مجال فيه»![5] أما في الإسلام - وقواميس مصطلحاته - فإن «الدين: وضع إلهي - أي منسوب إلى الله - يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ»[6].

فالمصطلح - الوعاء - الأداة - واحد.. والخلاف - والمشاحة - قائمة في المعنى - والرسالة - والمضمون.

تاسعًا - مصطلح: «التوحيد»

وكذلك الحال مع مصطلح «التوحيد».. توحيد الذات الإلهية في الاعتقاد الديني.. فقواميس الوضعية الغربية ترى هذه العقيدة ثمرة من ثمرات العقل الإنساني في طور من أطوار ارتقائه «فالقول بإله واحد عقيدة لم تعرفها المجتمعات البدائية.. وفكرة التوحيد الخالصة هي من صنع حضارة وتفكير أسمى كما تم لإخناتون في الديانة المصرية القديمة»[7].

أما في الإسلام - وقواميس مصطلحاته - فإن عقيدة التوحيد هي وحي إلهي وتنزيل رباني، بدأت بها الإنسانية تدينها منذ آدم عليه السلام، وما عقيدة التوحيد عند إخناتون - وقبل إخناتون - إلا وحي إلهي أو بقايا وآثار وحي إلهي!

عاشرًا - مصطلح «عقلي» و«عقلاني»

وهو الذي غدا - في الحضارة الغربية - وصفًا لمذهب في الفكر والبرهنة والبحث والاستدلال.. فهو فيها - وفي قواميسها - «مذهب

---

(٥) (القاموس الفلسفي) - وضع مجمع اللغة العربية - القاهرة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

(٦) الجرجاني (التعريفات) - طبعة القاهرة ١٩٣٨م.

(٧) (معجم العلوم الاجتماعية) وضع: مجمع اللغة العربية واليونسكو ومركز تبادل القيم الثقافية، طبعة القاهرة ١٩٧٥م.

يقول بسلطان العقل وحده.. فلا يفسح المجال للظواهر الوجدانية ولا الإرادية في الأعمال الذهنية.. ويرفض الحقيقة النقلية التي لا يقرها العقل»[8].. فهو «وصف للنظريات والاتجاهات الفلسفية التي تجعل العقل المصدر الوحيد لكل ضروب المعرفة الإنسانية.. فالإنسان لا يحصل على المعرفة من الخارج بل من عقله هو.. وأحكام العقل مطلقة فوق شروط الزمان والمكان، وضرورية، وكلية، وعامة مشتركة بين جميع الناس.

بل إن هذا المذهب الغربي في العقلاني قد ذهب إلى حد «تأليه» العقل، عندما تحدث فلاسفته العقلانيون عن ما أسموه «العقل المكون» بكسر الواو Raison Constituante وهو الذي جعلوه «المبدأ الواضع للقيم وللقواعد العامة في النظر والعمل، وهو المنتج لجميع المقولات، والمشرف على تطورها «أي الواضع والمنتج» للعقل المكون ـ بفتح الواو ـ Raison Constituee[9].

أما الإسلام الذي لا يقيم ثنائية متناقضة بين «العقل»، و«الوجدان» ولا بين «العقل» و«النقل».. بل يرى المعرفة الإنسانية قائمة على ساقين اثنتين: كتاب الوحي وعلومه؛ وكتاب الكون ـ وعلومه ـ فإنه يرى في العقل ملكة من ملكات الإنسان، معبرة عن فعل التعقل والإدراك، وليست عضوًا ماديًا من أعضاء الإنسان. ويرى لهذه الملكة ـ التي يعرفها بأنها ـ لطيفة ربانية» ـ تعلقًا بـ «القلب» ـ أي جوهر الإنسان ومصدر الوجدان ـ لا القلب كعضلة صنوبرية في القفص الصدري؟!.. ومن ثم فهو يرى في العقل والنقل والوجدان سبلاً متعاونة ومتظاهرة على تحصيل المعرفة الحقة والمتكاملة للإنسان.. ومن هنا، فإن عقلانية الإسلام، والمذهب العقلي لفلاسفته لم يستبعد الظواهر الوجدانية ولا الإرادية من الأعمال الذهنية، ولم يرفض الحقيقة النقلية.. ولم يخطر على بال أصحابه إجلاس العقل على عرش الله؟!

---

(٨) (القاموس الفلسفي) مادة: «مذهب عقلي».

(٩) (معجم العلوم الاجتماعية) مادة: «مذهب عقلي».

وانطلاقًا من تميز ـ بل واختلاف ـ المنطلق، والنظرة، والغاية كان لمصطلح «العقل» و«العقلانية» في الإسلام مضمون مغاير للمضامين الغربية.. عبرت عنه قواميس المصطلحات التي قالت عن العقل: إنه «جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله.. جوهر روحاني خلقه الله متعلقًا ببدن الإنسان.. نور في القلب يعرف الحق والباطل.. وتعلقه بالبدن هو تعلق التدبير والتصرف.. يدرك الغائيات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة.. ويمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل»![١٠].

لقد اتحد المصطلح (الأداة/ الوعاء) «العقل» و«العقلانية».. مع اختلاف أكيد وشديد في المضمون ـ المعنى ـ الرسالة الحضارة ـ للمصطلح.. فوجبت «المشاحة» في هذا الميدان!

أحد عشر ـ مصطلح «مذهب إنساني»

وإذا كان القارئ والمثقف المسلم لا يثير ريبته أن يقرأ مصطلح «المذهب الإنساني» تعبيرًا عن النسق الفكري الذي يعطي للإنسان مرجعية معتبرة في أفكار هذا النسق.. فإن ريبته لا بد أن تثور إذا هو عرف مضمون هذا المصطلح في فكر المذاهب الوضعية الغربية.. وفي قواميسها..

فالمذهب الإنساني Humanism ـ في الفكر الوضعي الغربي ـ هو المرجعية المقابلة والمناقضة للمرجعية الإلهية والدينية.. والمذهبية البشرية المقابلة والمناقضة للمقدس الديني.. حدث ذلك بسبب ملابسات النهضة الأوروبية والإحياء الغربي، عندما رفض روادهما لاهوت الكنيسة، وما اصطبغ بصبغته من أدب وفلسفة وعلم وفن.. ودعوا إلى تحرير العقل من هذه المرجعية الدينية المقدسة.. مستبدلين بها «الإنسانيات»، وهي ـ في واقعهم ـ كانت اللغات والآداب والثقافة اليونانية واللاتينية[١١].

---

(١٠) الجرجاني (التعريفات) مادة: «العقل».

(١١) (معجم العلوم الاجتماعية) مادة: «مذهب إنساني».

لقد قام التناقض - في واقعهم - أو أقاموه - بين «الديني» و«الإنساني» فرفضوا الديني، وأحلوا الإنساني - اليوناني اللاتيني - محله، وشيدوا عليه مذاهب ونظريات النهضة الغربية الحديثة.. وجرت قواميسهم على الحديث عن هذا الذي قام لديهم كمضمون لمصطلح «المذهب الإنساني»!

فهل نقدم هذا المضمون زادًا وطعامًا - ولا نقول طعمًا - لأبناء الحضارة الإسلامية الذين لم يعرف دينهم - ولا علومه - ولم تعرف حضارتهم - ولا علومها - هذا الفصام النكد بين «الإلهي - المقدس» وبين «الإنساني»؟.. لأن الإنسان - في عقيدتها وتصوراتها - هو خليفة عن الله، محكومة رسالته في إعمار الأرض بشريعة عهد وعقد الاستخلاف؟!.. هل نقدم للعقل المسلم هذا الطعم «الغريب - والمنكر» بحجة أنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات؟!

إن وحدة المصطلح - الأداة - الوعاء لا تعني القبول للمضمون الغربي.. فالمشاحة أكيدة وشديدة في هذا المقام.

وإذا كانت هذه الأمثلة - وهي مجرد أمثلة - بل إنها قطرة من بحرلجي - كافية للبرهنة على مشروعية - بل ووجوب - «المشاحة» في كثير من المصطلحات والألفاظ عندما تتميز أو تتباين المذاهب الاعتقادية، والأنساق المعرفية، والطبائع الحضارية.. فإن هذه الحقيقة تقودنا إلى إشارات لا بد منها.. في هذا المقام - للرسالة الحضارية للقاموس المنشود، الذي تتعدى عروبته حروف اللغة إلى حيث «المضمون المتميز لحضارة الإسلام»..

إن عاقلاً من العقلاء لا ينكر الآثار والبصمات التي أحدثتها المؤثرات الفكرية الغربية في عقل أمتنا - على امتداد وطن العروبة وعالم الإسلام خلال القرنين الماضيين، اللذين هما عمر الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة، والهيمنة الحضارية الغربية على بلادنا وأمتنا وما ماثلها من البلاد والأمم التي طالتها هذه الغزوة وهذه الهيمنة الحضارية.

إن عاقلاً من العقلاء لا ينكر أن «القاموس» في أي فن من الفنون أو علم من العلوم ـ قد غدا في واقعنا الفكري أداة شديدة الفعل والتأثير في تلوين الفكر والمذهب والرؤية والهوية، ومن ثم تلوين الاتجاه الحضاري لمن يستخدم هذا القاموس بالفلسفة الحضارية لواضعيه ومنشئيه.

فالباحث والقارئ الذي يريد معرفة مضمون مصطلح من المصطلحات فيمد يده إلى القاموس باحثًا عن هذا المضمون إنما يزرع في عقله ووجدانه بذرة فكرية تنمو، فتلون مساحة من عقله ووجدانه بالصبغة الحضارية التي حكمت لون ومذهب مضامين مصطلحات هذا القاموس.

فإذا كان هذا القاموس ـ كأغلب قواميس العلوم والفنون في ثقافتنا المعاصرة ـ هي بضاعة غربية ترجمت وعربت؛ أدركنا دور القاموس ـ في مكتبتنا المعاصرة ـ في احتلال العقل العربي والمسلم، وفي تلوينه بلون الحضارة الغربية، وإسهامه في «تغريب» هذا العقل، وخاصة في ميدان العلوم الإنسانية التي تتمايز فيها الحضارات، ومن ثم تتمايز فيها مضامين الكثير من مصطلحات هذه العلوم والفنون على النحو الذي ضربنا له بعض الأمثال.

إن الباحث في الميدان الاقتصادي مثلاً ـ وذلك القارئ في هذا الميدان، والذي لا يجد لديه سوى قاموس «غربي» قد «ترجم إلى العربية» لا بد أن يرى كل قضايا هذا العلم الاقتصادي، وتطبيقاته، بعيون المذهبية الاقتصادية الغربية، والتي تتميز عنها المذهبية الإسلامية في المنطلقات والمعايير والغايات على نحو كبير وأكيد.

كذلك فإن هذا الباحث، وهذا القارئ، لن يستطيع فهم تراثنا الاقتصادي ـ النظري منه كما صيغ في كتب الأموال والخراج والكسب والتجارة والأسواق والحسبة.. الخ.. الخ.. أو التطبيقي منه، كما عرفته المسيرة الحضارية لأمتنا.. لن يستطيع هذا الباحث وهذا القارئ فهم تراثنا هذا بواسطة القاموس ذي المنطلقات والمفاهيم الغربية بحال من

الأحوال.. فإنزال المفاهيم الغربية على المصطلحات الاقتصادية الإسلامية هو لون من «خداع الرؤية» يستوي في «الجهل بالحقيقة» مع «انعدام الرؤية» على نحو كلي، من حيث الإفضاء إلى عزل العقل الاقتصادي عن تراثه الحضاري في هذا الميدان.

وهنا تبرز الرسالة الفكرية والمهمة الحضارية للمصطلح والقاموس. فهو الأداة الطبيعية لرؤية وفهم وتفسير تراث أمتنا - إن في الفكر النظري منه، أو في التطبيقات التي مثلت واقع الأُمّة وتجربتها بهذا الميدان - ففيه المعاني المنضبطة لمصطلحات «الفكر» و«لواقع الحياة».

وهو السبيل إلى وضع لبنة في صرح الاستقلال الحضاري لأمتنا عندما ييسر للعقل العربي والمسلم سبل إدراك ما لحضارتنا من «خصوصية» في المعاني والمضامين والمفاهيم.. فيسهم بذلك في تحرير العقل من إسار التبعية وأسر التغريب.

وهو خطوة على طريق طويل هو طريق الاستقلال الحضاري الذي هو جوهر الاستقلال!

٤ ــ التحيّز في المصطلح

د. أحمد صدقي الدجاني

إن قضية المصطلحات قضية هامة للغاية لم يعطها الكثير منّا حقها من الاهتمام فتساهلوا في استخدام مصطلحات نحتها الغير من وجهة نظره، وكان لذلك ما كان من نتائج سلبية لعل في مقدمتها التبعية الفكرية. فمن الضروري إدراك دلالة المصطلحات التي نكثر في استخدامها دون وعي لما تعبر عنه من رواية ومنظور ومفاهيم غربية.

وقضية المصطلحات تبرز في كل صراع، وتحتل أهمية خاصة في الإعلام المتصل به، وأي خطأ في التعامل معها تكون له نتائج وخيمة. والصراع هنا قد يكون حضاريًا عند الاحتكاك بين حضارتين وقد يكون سياسيًا، وواضح أن الطرف الآخر في كل من هذه الصراعات يحاول أن يفرض مصطلحاته ليلوّن الحقائق على طريقته. فعلينا أن نقف أمام كل مصطلح يشيع فاحصين ممخصين قبل الانجرار إلى فخ استخدامه، وعلينا أن نحدد وننحت مصطلحاتنا نحن، وأن نحيي القديم لتحقيق التواصل الحضاري مع أجدادنا والتفاعل الصحيح مع قومنا ثم نعمل على طرحها وتعميمها بعد صياغتها والاتفاق عليها.

ولننظر إلى بعض المصطلحات الشائعة مثل مصطلح «العالمية» وهو مصطلح نكثر استخدامه على صعيد الفكر والآداب فما هو مدلوله ومفهومه؟

لقد ورد هذا المصطلح في مشروع أدبي عدة مرات وهو يتحدث

عن الأدب العالمي، والمكتبة العالمية، والمشهد الثقافي العالمي. فألح علي أن أكتب للمسؤولين عن المشروع قائلاً: «استشعر الحاجة وأنا أتأمل في عالمنا المعاصر إلى تحديد دقيق لمدلول هذا المصطلح.. والتساؤل متصل بتحديد الأنا والذات، وبالموقف من الآخر، وبالدوائر الحضارية، وبتفاعل الحضارات» ونلاحظ أن الغرب قد دأب على احتكار هذا اللفظ بحيث أصبح مصطلح العالمية ينصرف إليه، فكل ما هو غربي عالمي في نظره وكأن العالم مقتصر عليه، وقد وقع بعضنا من أبناء الحضارات الأُخرى في محظور القبول بهذا المدلول الخاطئ للمصطلح، فأصبحوا ضحايا تبعية فكرية خطرة، واتجهت أنظار أدبائنا مثلاً إلى جائزة نوبل وهي جائزة غربية، وتحدث بعضنا عن الأديب العالمي فلان لمجرد أنه غربي، وعن لغات عالمية وأخرى ليست كذلك، وواضح أن الأمر لا يستقيم إلا بتحديد مدلول واضح للمصطلح الذي ورد في سورة الفاتحة حين جاء الاستهلال بحمد الله رب «العالمين».

ومصطلح آخر له أهمية كبيرة هو مصطلح «التقدم» وهو مصطلح يجب أن نبلور مفهومًا صحيحًا وواضحًا عنه وأن نحدد مقياسًا صحيحًا له، وأن ندرك سبل تحقيقه إن أردنا أن ننجح في تحقيق أهدافنا في هذه المرحلة من تاريخنا.

لقد ظهر هذا المصطلح في الغرب مع تقدم العلم التقني في جو سادت فيه فكرة أن تقدم العلم التقني مرادف للتقدم الإنساني. وعبّرت فكرة التقدم هذه عن مفهوم اجتماعي تاريخي، وكانت وثيقة الصلة بمفهوم التطور الذي جاء به داروين، وبمفهوم التغير الذي ينصب على عالم الظواهر الفيزيائية، وكلا المفهومين «عارٍ عن كل مضمون أخلاقي»؛ بينما التقدم الذي هو مظهر من مظاهر التغير مرتبط بقيمه، فمفهومه معياري أخلاقي، وهو مفهوم ذاتي يعني ما هو مرغوب فيه، أو ما هو الأفضل والأصلح، أو ما هو مثالي يرجى تحقيقه، وهو من ثم مفهوم نسبي، يمكن أن يكون اجتماعيًا أو أخلاقيًا أو دينيًا أو اقتصاديًا أو طبيعيًا.

إن نسبة مفهوم التقدم واقترانه في الغرب بتقدم العلم التقني جعلت له مفهومًا ينصرف إلى غزارة الإنتاج الاقتصادي والمادي والتوسع في استغلال مصادر الطبيعة لمصلحة الإنسان، كما ينصرف إلى الحصول على أكبر قدر من اللذات الدنيوية، وقد نجم عن ذلك مقاييس له من نوع خاص، مثل تطور الصناعة الذي يستدل عليه من عدد المصانع ومدى إنتاجها ومعدل انتشار المصنوعات، ومثل انتشار الصحف والكتب وسائر المطبوعات وسواها من وسائل الثقافة، ومثل مدى استهلاك الأطعمة والأشربة والألبسة وسواها من وسائل العيش أو من أسباب الترف والتنعم، ومثل معدل الدخل الفردي والدخل القومي في مجتمع من المجتمعات.

ولكن مفهوم التقدم لا ينحصر في الكشف العلمي التقني وإنما هو مفهوم شامل ينطلق العلم فيه من إيمان، ويتكامل فيه الإبداع مع التحرر، والقدرة العملية التقنية مع قدرة على البحث والنظر، والإبداع الخلقي مع الإبداع الجمالي، وحرية التفكير والتعبير مع العدل، ورسوخ النظم و التقاليد والمؤسسات مع القدوة الصالحة.

والمقياس الصحيح للتقدم يجب أن ينطلق من النظر بداية في «قوام الحضارة»، فالحضارة لا تقوم بمظاهرها بل بنظامها وقيمها. فكل مظهر حضاري فيها يمثل نوعًا من النظام والانتظام، وانتظام الحضارة إنما يتحقق من خلال وحدتها، والمظاهر الحضارية تتضمن دومًا مفاهيم وقيمًا تختلف من حضارة إلى أُخرى، وللدين في بعض الحضارات كما للفلسفة في حضارات أُخرى أهمية خاصة في بلورة هذه المفاهيم والقيم.

إن التقدم في جوهره تحضر وتحرر، ولا بد لنا أن نقف أمام كلمة التحرر التي كثر تداولها. فالتحرر من الحرية، والحرية مقترنة دومًا بالمسؤولية، وهي انطلاقًا من الإيمان بنظرة كونية تعطي التحرر معنى شاملاً بقهر الظلم على صعيد المجتمع، وبتسخير الطبيعة في هذا الكوكب الأرضي الذي جعله الله ذلولاً ليمشي الإنسان في مناكبه، وبالتحرر من أهواء الذات: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ

﴿فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [سورة النازعات: ٤٠، ٤١].

يقتضي هذا التحرر على الصعد الثلاثة، قدرة عملية تقنية وقدرة على النظر والبحث، وهاتان القدرتان تتوافران بالإيمان وإعمال الفكر والعمل الصالح. كما يقتضي إبداعا خلقيًا وإبداعيًا جماليًا أساسهما الإيمان وحرية مسؤولة وعدلاً، ويقتضي أيضًا تربية وقيادة يوفران القدوة الصالحة. لقد انشغل مفكرونا في عصر نهضتنا الحديث بموضوع التقدم، ولم يقبل غالبيتهم أن يحصر مفهومه في تقدم العلم التقني، وإنما فهموه على أنه تقدم عام شامل لمختلف مجالات الحياة وعلى الصعد كافة، ورأوه ينطلق من الإيمان بالله ويتجسد في العمل الصالح الذي يقتضي التواصي بالحق والتواصي بالصبر.

يبقى أن نعمل انطلاقًا من هذا المفهوم الواضح، كي نقضي على رواسب التخلف التي ما زالت تفعل فعلها فينا، ونبلغ بانبعاث أمتنا الحضارى إلى مداه، ونصبح مؤهلين لطرح مفهوم التقدم الصحيح في عالمنا كي نسهم في إنقاذ كوكبنا الأرضي من أخطار توظيف التقدم العلمي التقني لغير صالح الإنسان.

وخطورة قضية المصطلحات تبرز على صعيد صراعنا مع الاستعمار الغربي والصهيونية العنصرية، حيث عمل كلاهما على نحت مصطلحاتهما الخاصة بهما، ثم تعميمها في الساحة الدولية، موظفين في ذلك سيطرتهما على وسائل الإعلام.

ولنقف أمام مصطلح «الإرهاب» فنجده يستخدم لوصف أية مقاومة مسلحة للعداون المسلح الغاشم الذي يقوم به المستعمر الغربي. وبديهي أن أصحاب هذا الفكر الاستعماري لا يصفون عدوان حكوماتهم بأنه إرهاب. لا ولا إنه عدوان، بل إنهم يضفون عليه صبغة «تمدينية» أو «تحضرية» أو «دفاعية» أو «أمنية»، وهم يعبرون عن فرحهم بنجاح هذا العدوان بأشكال مختلفة، ويعتبرون قياداته أبطالاً يكرّمون، والجرائم التي اقترفوها بطولات تجري الإشادة بها. فإذا ما مارس الشعب المعتدى عليه حق المقاومة واستخدم السلاح دفاعًا عن نفسه وذودًا عن أرضه وماله

وعرضه انطلق هذا الفكر الاستعماري يصف هذه المقاومة بأنها إرهاب، ويتفنن في إلصاق أبشع النعوت بها وبأبطالها.

وما أكثر الأمثلة الصارخة على ذلك بدءًا من الغزو الفرنسي لمصر والبطل سليمان الحلبي الذي كان واحدًا ممن قاوموه. مرورًا بحملات الغزو الأوروبي لوطننا والأبطال الذين تصدوا لها، ووصولاً إلى الثورة الفلسطينية وهي تقاوم الغزوة الصهيونية.

ونقف أمام مصطلح «التفاوض» فنجد الفكر الاستعماري الغربي يستخدمه ليطرح بديلاً للمقاومة المسلحة التي يسميها إرهابًا، ولذلك فإنه يضع شرطًا له هو الامتناع عن المقاومة المسلحة أو على تعبيره «الامتناع عن كل أشكال العنف» ـ كما يشترط لحدوثه أن يكون له في هذا التفاوض اليد العليا ليمارسه من موقع القوة المطلقة، ويحرص على أن يقيد مجاله تقييدًا محكمًا، ثم يضع شرطًا آخر له وهو ألا يطلب المفاوض الآخر المعتدى عليه شيئًا؛ لأن ذلك يعني تفويضًا بشروط، وهو لا يقبل «التفاوض بشروط مسبقة»، وهكذا يصبح مفهوم «التفاوض» في هذا الفكر الاستعماري الغربي عملية إذعان الطرف الآخر واستسلامه وتسليمه بكل أمر يعرض عليه؛ إذ لا خيار آخر أمامه.

يبرز مصطلح «السياسة المتوازنة» في الفكر الاستعماري الغربي عند الطرف الثالث المتحالف أو المؤيد أو الداعم للطرف الأول الغازي، حين يود الإسهام بدور ويحفظ مصالح له تربطه بالطرف الثاني المعتدى عليه، ومفهوم هذا المصطلح عنده أن يبيع الطرف الثاني كلمات مقابل تمكين الطرف الأول من التحكم الكامل بالطرف الثاني، وتستهدف هذه الكلمات تهدئة الطرف المعتدى عليه بحيث لا يثور، وبعث الأمل في نفسه كلما أوشك على اليأس بحيث لا ييأس من جدوى استمرار التعويل على الطرف الثالث فيختار طريقًا آخر، وتساوي هذه «السياسة المتوازنة» في هذا الفكر الغربي الاستعماري بين المعتدي والمعتدى عليه، وبين تدعيم الأول بكل ما يمكّنه من عدوانه ماديًا ومعنويًا والاعتراف اللفظي بأن للثاني حقوقًا مشروعة، ويستخدم هذا المصطلح ليساند

المصطلحين السابقين ويمكن لهما، ولذلك نرى الطرف الثالث حريصًا وهو يتحدث عن سياسته المتوازنة أن يدين المقاومة المسلحة للاحتلال، واصفًا إياها بالإرهاب أو بالعنف، ويدعو إلى «التفاوض» بعد التوقف عن «كل أشكال العنف».

نصل إلى مصطلح «قوى التطرف» الذي يستخدمه هذا الفكر الغربي الاستعماري ليصف به أولئك الذين يمارسون حقهم في مقاومة العدوان بالكفاح المسلح، ويطرحون مفهوم السلام القائم على العدل، فهؤلاء متطرفون. وهو يطرح مصطلح قوى الاعتدال «بحثًا عن آخرين» وقد يطلقه فعلاً على البعض من باب التمني الرغبي ومن باب الإيحاء. ويعني به أولئك الذين يقبلون أن «يأخذوا معه ويعطوا». ويحاوروا، وكم تكون فجيعته حين لا يجد من ينطبق عليه هذا النعت بهذا المفهوم.

لنا أن نعود إلى جميع البيانات التي صدرت عن الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية الغربية لنرى فيها أمثلة لا تحصى لهذه المصطلحات وكلها تعبر عن هذا الفكر.

الأمر الآخر الذي نقف أمامه هو ازدواجية المقاييس في تطبيق المبادئ وواضح أن الأمر الأول الخاص بالمصطلحات تجسيد له.

يُكثر هذا الفكر الغربي الاستعماري من الحديث عن المبادئ، ويتفنن في التغزل بها والفخر بأن مجتمعه يقوم عليها. ويسهب في شرح مسيرة إرساء هذه المبادئ والمعارك التي خاضها الأحرار لنصرتها، ويشير بخاصة إلى وثيقة حقوق الإنسان التي جاءت تتويجًا لما سبقها. كما يشير كل بلد غربي إلى وثيقة خاصة به حفظها تاريخه. ولكن ما إن يبرز أمر تطبيق هذه المبادئ على مجتمعات أُخرى يتسلط عليها الغرب حتى يكون لهذا الفكر الغربي الاستعماري شأن آخر مع المبادئ نفسها.

إنه في هذه الحالة يتحدث عن «الاعتبارات العملية» وينحت تعبيرات يجهد في نحتها ليلف ويدور، فبدلاً عن حق تقرير المصير مثلاً يجري الحديث عن الحكم الذاتي، أو الحديث عن «المشاركة في تقرير

المستقبل»، أو الحديث عن «تحسين نوعية المعيشة» - ويتضاءل صوت المبادئ ليرتفع صوت «الواقعية» وتستخدم لغة المصالح.

واضح هنا أن هذا الفكر الغربي الاستعماري يقيس بمقياسين، ويكيل بكيلين، وهو في كل الأحوال يعامل معاملة «المطففين» ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [سورة المطففين: ٢، ٣]، وقد عانت الشعوب المستعمرة ويلات من أبشع نماذج المطففين.

نذكر هنا أن غوستاف لوبون عالم الاجتماع الفرنسي حين درس المجتمع البريطاني لاحظ ازدواج المقاييس، وكيف أن الفارق كبير بين ممارسة البريطاني في مجتمعه وممارسته في المستعمرات للمبادئ التي تعلمه إياها التربية الانكلوسكسونية. وتفسير ذلك هو أن النظرة التي حكمت هذه التربية هي نظرة «محلية» وليست «عالمية»، والمثل الأعلى خاص بالمجتمع وليس بالعالمين.

إن المعاناة التي عانتها الشعوب المستعمرة بسبب هذا الأمر تفوق الوصف وهي ما زالت مستمرة. وكلما تابعت السياسة الأمريكية تجاه حقوق شعب فلسطين رأيت المثل الصارخ لازدواج المقاييس في تطبيق المبادئ، وتذكرت وثيقة وردت في كتاب أميركي اسمه «**علامات على طريق الحرية الأمريكية**» وله ترجمة عربية صدرت بدمشق بعنوان «**معالم الحرية**». وقد جمع وثائقه ميلتون ميلترز وصدر عام ١٩٦١.

الوثيقة تعود إلى عام ١٨٧٩، وهي رسالة وجهها الزعيم جوزيف الكندي الأحمر وقائد قبائل النير بيريز الذي وصفه خصمه الأميركي جنرال هوارد أنه أعظم زعيم في تاريخ الهنود الحمر، وقد عنونها «**رأي هندي عن الأمور الهندية**» وسجل فيها مفاوضاته مع رئيس الولايات المتحدة راذرفورد هيز، وكان النير بيريز من القبائل التي بقيت تكافح بمرارة ذلك الغزو الغربي. وقد قبلوا التفاوض وأبرموا اتفاقات بعد أن أجروا مباحثات، وكانت صدمتهم عنيفة حين رأوا ازدواج المقاييس في تطبيق المبادئ، وقد عبر عن مرارتهم زعيمهم في رسالته التي تستحق أن تقرأ كاملة ولكننا نكتفي ببعضها:

«سأنبئكم على طريقتي كيف ينظر الهندي إلى الأشياء، فلدى الرجل الأبيض كلمات كثيرة يعبر بها عن كيف ينظرون إليه، ولكن قول الحقيقة لا يتطلب الكثير من الكلمات، وما سأقوله يصدر عن قلبي وسأتكلم بلسان مستقيم» والروح الأعظم «شاهد على ما أقول فهو يسمعني». . .

«لقد منحنا آباؤنا قوانين عديدة تعلموها عن آبائهم، وهي قوانين جيدة، وتعلمنا أن نعامل الناس بمثل ما يعاملوننا به، وألا نكون البادئين بفسخ أية مبايعة، وأن عارًا علينا أن نكذب، وأنه يجب أن نقول الصدق، وأنه عار على الرجل أن يأخذ زوجة الآخر أو ملكه دون أن يدفع ثمنه، وعلمتنا أن (الروح الأعظم) يرى ويسمع كل شيء، وأنه لن ينسى أبدًا، وأنه في الحياة الأخرى سوف يمنح كل إنسان بيتًا روحيًا حسب استحقاقه، فإذا كان رجلاً صالحًا فسيملك بيتًا جيدًا، وإذا كان فيما مضى رجلاً سيئًا فسوف يملك بيتًا رديئًا، وهذا ما أعتقد ويعتقده شعبي.

وأخيرًا سمح لي بالمجيء إلى واشنطن بصحبة صديقي الثور الأصفر، ومعنا مترجم، وأنا مسرور بمجيئي فقد صافحت عددًا من الأصدقاء، إلا أن أشياء كثيرة أود أن أعرفها ويبدو أن لا أحد قادر على تفسيرها.

فأنا لا أستطيع أن أفهم كيف ترسل الحكومة رجلاً لمحاورتنا ينقض كلامه كما فعلت بالجنرال مايلز. ومثل هذه الحكومة ليست على حق، ولا يمكنني أن أفهم لماذا يسمح لكثيرين من الزعماء، أن يتحدثوا بطرق مختلفة، ويعدوا بأشياء كثيرة مختلفة.

لقد رأيت الرئيس العظيم (رئيس الجمهورية هيز)، والرئيس العظيم الذي يليه (وزير الداخلية) والوكيل ورئيس القانون وعددًا كبيرًا من رؤساء القانون الآخرين (أعضاء الكونغرس) وكلهم يدعي صداقتي، وأنني سوف أمنح العدالة، ولكنني لا أفهم أن تتكلم ألسنتهم دون أن يقدموا شيئًا لشعبي، فالكلمات الطيبة لا تبقى طويلاً ما لم تبلغ شيئًا ما ولا تعوضني بلادي التي يغشاها الرجال البيض الذين لم يحافظوا على قبر

أبي، ولن يدفعوا ثمن خيولي ومواشي، والكلمات الطيبة لن تعيد لي أطفالي.. ولن تمنح شعبي وطنًا يستطيع العيش بسلام. ولقد سئمت من الكلام الذي لا يؤدي إلى نتيجة، ونفسي تجيش عليّ بخواطر شتى، حين أتذكر كل الكلمات الطيبة وكل الوعود المنقوضة».

ومن متطلبات انتصارنا في صراع النفس الطويل الذي نخوضه ضد الصهيونية العنصرية التمسك باستخدام المصطلحات التي تعبر عن منظورنا وحقوقنا وتوجهاتنا، ورفض مصطلحات العدو التي تعبر عن منظوره، وأطماعه، وتقلب الحقائق رأسًا على عقب.

ينبغي أن نتحدث عن فلسطين حين نعرض لأي موضوع يتعلق بالمكان، ونتحدث عن الضفة الغربية وقطاع غزة والجليل والنقب والمثلث وسهل يافا ومرج بني عامر، ونرفض أي حديث عن «أرض إسرائيل» ويهودا والسامرا، ونرفض استخدام مصطلح جبال جلعاد الذي يستخدمه العدو بدلاً من جبال عجلون، ونرفض استخدام مصطلح أورشليم الذي يطرحه بدلاً من بيت المقدس، أو مصطلح حبرون الذي يستخدمه بدلاً من الخليل.

ينبغي أن نتمسك بالحديث عن شعب فلسطين العربي حين نتحدث عن سكان تلك الأرض الغالية ونرفض أي حديث عن «السكان» أو «سكان الأراضي» أو حتى سكان الضفة والقطاع كله سكان يهودا والسامرا. وفرق كبير بين مدلول مصطلح «الشعب» وبين مصطلح السكان، فالشعب له حقوق في وطنه ومصطلح السكان يحاول طارحوه أن يلتفوا به على تلك الحقوق.

ينبغي أن نبرز مصطلح «مقاومة الاحتلال» وندين كل محاولة لإلصاق تهمة «الإرهاب» بمن يقاوم، وما أكبر الفرق بين المقاومة والإرهاب.

هل يجوز لنا أن ننساق إلى استخدام مصطلح «العمليات الانتحارية» الذي يصف به العدو «عمليات الاستشهاد» البطولية؟ ونحن الذين نؤمن

بأن الاستشهاد حياة، وبأن الانتحار حرام.

إن عدونا يتحدث عن «الواقعية» بمفهومه، وهو يستخدم هذا المصطلح ليدعو إلى التسليم بالأمر الواقع والاستسلام لشروطه، فهل هذه هي الواقعية بمفهومنا؟ الجواب لا لأن الواقعية بالنسبة لنا مشيدة على أرض صلبة من فهم حقائق الجغرافيا والتاريخ، وهي تقترن بثقافتنا الأكيدة المبنية على التصدي للعدوان، ومن يضحك أخيرًا يضحك كثيرًا.

إن حزب العمل الإسرائيلي يتحدث في برنامجه عن «حل وسط يتعلق بالأراضي» وهو يعني أن يأكل بذلك جل الضفة الغربية وقطاع غزة ويستثني المناطق الكثيفة السكان بالعرب الفلسطينيين ليحافظ على يهودية الدولة الإسرائيلية. فهل هذا فهمنا للحل الوسط؟ وهل يمكن أن نقبل حلًا وسطًا يفقدنا شبرًا من الضفة الغربية وقطاع غزة؟

لقد طرح السيد جورج شولتز وزير الخارجية الأمريكي ـ وخلفيته اقتصادية ـ شعار «تحسين نوعية معيشة الفلسطينيين» في نوفمبر ١٩٨٣ واتجه ببصره إلى الضفة الغربية، فهل مشكلة شعب فلسطين العربي في الضفة تحل بتحسين نوعية المعيشة؟ أم أنها مشكلة حقوق وطنية فيها حق تقرير المصير وحق العودة؟

كثيرًا ما يتحدث الغرب عن «الاعتدال» و«المعتدلين» وما أخطر هذا المصطلح إذا كان مدلوله التفريط بحقوق الشعب والتسليم بالأمر الواقع الناجم عن الاعتداء والاغتصاب، ونحن من الذين يلتزمون الاعتدال و«القصد» ويدينون الإخلال بالكيل والميزان، وذلك ضمن التمسك بالحق والتصدي للمعتدي المغتصب.

إن مفهوم مصطلح «منظمة التحرير الفلسطينية» يحدده بوضوح ميثاقها الذي تنص مادته الأولى أن كل فلسطيني عضو طبيعي في منظمة التحرير الفلسطينية، فكيف نفهم هذا الذي يتردد عن فلسطينيين ليسوا في منظمة التحرير الفلسطينية في معرض الحديث عن حوار تجريه الولايات المتحدة معهم؟

واضح أن مجالات استخدام المصطلح عدة. فهناك مجال الجغرافيا حين يتعلق الأمر بالأمكنة، وهناك مجال حقوق الشعب، وهناك مجال الأعمال والمسلك، وفي جميع هذه المجالات تشتد الحاجة إلى الأمر نفسه، وهو أن نستخدم مصطلحًا نابعًا منا يعبر عن منظورنا وحقوقنا وتوجهاتنا.

تبرز هذه الحاجة بصورة خاصة في المحافل الدولية، وأذكر كيف كنا نصرف الوقت الطويل لتحديد المصطلح المناسب. وقد ثارت أمامنا مرة مسألة استخدام مصطلح «الأراضي العربية» و«الأراضي الفلسطينية العربية» وذلك عند بحث قضيتي فلسطين والشرق الأوسط. واستقر رأينا على استخدام المصطلح الأول عند بحث القضية الثانية لأن البحث يتعلق بجميع الأراضي العربية التي احتلت عام ١٩٦٧، واستخدام المصطلح الآخر عند بحث قضية فلسطين، لأن منظورنا في معالجة الموضوع تقتضي إبراز الحق الفلسطيني والتركيز على وجود دائرة فلسطينية من الدوائر العربية الأوسع.

لقد تساءل مرة أحد طلابي لماذا الحرص على إلحاق صفة العربي والعروبة عند الحديث عن شعبِ قُطْرٍ عربي أو عن القطر نفسه، فنقول: شعب مصر العربي، وفلسطين العربية ومصر العربية؟ فسألته عن ظروف ظهور المصطلح، والموضوع الذي يعبر عنه. وتوصل الطالب إلى الجواب. فهذا الحرص تعبير عن استشعار الحاجة للربط بين الدائرة القطرية والدائرة القومية، ولرفض اصطناع أي تناقض بينهما، والتوكيد على مستلزمات ذلك.

من هنا تتضح وتبرز أهمية قضية المصطلحات هذه في كل صراع، وتحتل أهمية خاصة في الإعلام عنه وفي أية مفاوضات تحدث لتسويته، وأي غفلة عن أهميتها وأي خطأ في التعامل معها تكون له نتائج وخيمة. ولقد برزت هذه القضية بقوة في الصراع الذي نشب بين المسلمين واليهود في عصر النبوة. فلننظر كيف تعامل المسلمون معها.

يلفت نظرنا أن القرآن الكريم تضمن حديثًا عنها في سورتين، فقد

جاء في سورة البقرة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. ويقول ابن كثير في تفسيره هذه الآية: «كان اليهود يعانون من الكلام ما فيه تورية لما يقصدونه من التنقيص، فإن أرادوا أن يقولوا اسمع لنا يقولوا راعنا ويورّون بالرعونة، ولذلك نهى الله تعالى عباده المؤمنين أن يتشبهوا بالكافرين في مقالهم وأفعالهم».

وورد الحديث الآخر عنها في سورة النساء من خلال قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة النساء: ٤٦] ويقول ابن كثير «جاءت الأحاديث بالإخبار عنهم بأنهم كانوا إذا سلموا إنما يقولون السام عليكم والسام هو الموت».

لقد انتبه أجدادنا لأهمية قضية المصطلحات هذه، مستجيبين لتوجيه الله سبحانه، فأحسنوا نحت مصطلحاتهم وحرصوا على التمسك بها. ويلفت نظرنا كمثل على ذلك المصطلح الذي جرى استخدامه بعد أن أبرم صلاح الدين الأيوبي هدنة الرملة في شعبان عام ٥٨٨هـ مع ريتشارد قلب الأسد وهو لفظ الموادعة. وقد رجعت إلى «**صبح الأعشى في كتابة الإنشا**» للقلقشندي فوجدته مفردًا بابًا حول المهادنات حدد فيه مدلول كل مصطلح ومتى يستخدم. فهناك الهدنة والمهادنة، وهناك الموادعة، والمسالمة، والمقاضاة التي هي التحكيم اليوم والمواصفة، ولكل معناه الدقيق.

إن أول ما ينبغي عمله في التعامل مع هذا الأمر الأول الخاص بالمصطلحات الغربية والصهيونية هو الوقوف أمامها قبل الوقوع في فخ استخدامها، ويقينًا ستثمر الوقفة رفضها ونبذها. وهذا موقف مطلوب ولكنه غير كاف. إذ لا بد أن نقرنه بطرح مصطلحاتنا نحن والعمل على تعميمها.

نعرف أن تعميم مصطلحاتنا ليس بالأمر السهل، ودونه صعوبات

جمة. ونحن نعلم مدى قوة الإعلام الذي ينشر ذلك الفكر الاستعماري الغربي بوسائل الاتصال المختلفة، بل إننا نعرف أن الوقوف أمام مصطلحاتهم ونبذها أمر صعب بسبب سيطرتهم على وكالات الأنباء الأقوى في عالمنا، ومع ذلك فلا بديل عن الوقفة وبذل قصارى الجهد لتعميم مصطلحاتنا، وأضعف الإيمان أن نبدأ بالامتناع عن استخدام مصطلحاتهم في إعلامنا وأن نستخدم مصطلحاتنا. ولنا أن ننطلق في ذلك كله من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

وقد أسعدني في عدد من اللقاءات العربية الفكرية التي شاركتُ فيها مؤخرًا أن تنال «قضية المصطلحات» التي نستخدمها عناية، وأن يتم التوصل بين الملتقين إلى الاتفاق على المصطلحات التي يستخدمونها في موضوعات فكرية وسياسية حيوية. وقد تجلى هذا الأمر بخاصة في المؤتمر العربي الذي انعقد بتونس بين ٣ ـ ٥ آذار (مارس) ١٩٩٠. وفي البيان الصادر عنه. وهذا يعني أن الجهود التي بذلت في إثارة هذه القضية والتنبيه إلى خطورتها قد أثمرت. ويبقى أن تستمر هذه الجهود وتعزز بجهود لمعالجة القضية لأنها قضية مستمرة.

لقد وقف المشاركون في هذه اللقاءات أمام عدد من المصطلحات، ودار حوار بينهم حولها في معرض حوارهم حول القضايا التي تستخدم فيها هذه المصطلحات، فهل نقول: «هجرة» اليهود إلى اسرائيل أم نقول «التهجير الصهيوني لليهود من أوطانهم إلى فلسطين العربية»؟ هل نكتفي بالحديث عن ضرورة تحقيق «الأمن العربي» كواحد من أهدافنا العربية أم لا بد من الحديث أيضًا عن «هدف تحرير الأرض العربية»؟؟ وهذان مثلان متصلان بالصراع العربي الصهيوني من بين أمثلة كثيرة. وحين يجري الحديث عن حضارتنا أنقول: «الحضارة العربية» أم «الحضارة الإسلامية» أم «الحضارة العربية الإسلامية»؟ ثم حين يتطرق الحديث إلى أبناء وطننا العربي الكبير في أصولهم وأديانهم ومذاهبهم أنقول: «أقليات دينية وعرقية»، و«إثنية». وتعبير إثنية هو تعريب لفظ انكليزي، أم نقول «أقوامًا ومللاً». وحين يجري الحديث عن أبناء الوطن العربي الذين

يقيمون في أقطار عربية غير أقطارهم، أنقول: «أجانب يحملون مواطنة أجنبية» أم نقول «عربًا يتمتعون بالمواطنة العربية»؟ وكيف يكون حديثنا عن عمق الوطن العربي والدول المجاورة الواقعة على تخومه، هل نشير إلى ما يفرق أم إلى ما يجمع؟ إلى ما يثير الشك أم إلى ما يبني الثقة؟ وهل يجوز وضع الكيان الصهيوني الاستعماري الاستيطاني - الذي هو غرس حديث في قلب أرض عربية باركها الله - في خانة دول الجوار فيتحدث عنه بعضنا على أنه من الجيران ويصنفه مع تركيا وإيران وأثيوبيا ونيجيريا وتشاد والسنغال؟ وقد اهتزت أركان ندوة شاركت فيها مؤخرًا حين وقع مسؤول عربي في هذا الخطأ، وتحدث عن علاقات حسن الجوار مع هذا الكيان من أجل تنمية أقطارنا!! وكان أن سمع ما تناساه من حقائق عدوانية الصهيونية وتربصها بنا، وحقيقة الاستعمار الاستيطاني، والعلاقة الوثيقة بين هدف «التحرير» وهدف «التنمية».

نتأمل في بعض المصطلحات التي يطرحها فكرنا العربي وهو يعالج قضايانا. ونسعد حين نجد مثلاً حرصًا على استخدام مصطلح «التحرير» للدلالة على هدف الأُمة بشأن أراضينا العربية المحتلة في الصراع العربي الصهيوني ذلك أن عدونا مستمر في بذل قصارى جهده لمحو هذا المصطلح منذ عام ١٩٦٧ معتمدًا مختلف الأساليب. ولو تأملنا أساليبه لرأينا تماسك حلقاتها في سلسلة المصطلحات التي يستخدمها، فقد عمد حين احتل الأراضي العربية إلى تسمية الضفة الغربية «يهودا والسامرة» مستخدمًا الاسم التوراتي. وقد حرص في المحافل الدولية التي ترفض هذه التسمية على أن يتحدث عن «المناطق» أو «الأراضي» دون تحديدها «بالمحتلة» ليؤكد موقفه بأنه يعتبرها حقًّا له. وقد امتلأ الإعلام الخارجي بالحديث عن «التسوية» و«الحل الوسط» ليقفز فوق الحديث عن «الانسحاب» ووظف نفوذه الإعلامي للتعتيم على مصطلح التحرير. ولا بد لنا أن نصارح أنفسنا بأن بعضنا تأثر بذلك كله، شعوريًا أو لا شعوريًا وتجلى تأثره في هجرانه لمصطلح «التحرير». وهكذا وجد المفكرون العرب ضرورة التأكيد على هذا المصطلح وإشاعة استخدامه مرة أُخرى، ودعوا إلى ذكره عند الحديث عن مصطلح «الأمن العربي» الذي يرسم دائرة

أوسع تحتل دائرة التحرير موقع المركز منها. كما أننا نسعد حين نجد حرصًا على استخدام مصطلح «التهجير الصهيوني لليهود من أوطانهم. . .» بدلاً من مصطلح «الهجرة» وقد سبق أن تحدثنا عن الفرق بين المصطلحين.

لقد بدأ يشيع استخدام مصطلح «الحضارة العربية الإسلامية» عند الحديث عن قضايانا الحضارية، وهذا أمر يسعد. ويلفت النظر أن بعض مفكرينا العرب يحرصون حين يستخدمونه على ذكر أن جميع أبناء أمتنا ساهموا في بنائها على اختلاف مللهم وأقوامهم مع أبناء أمم أُخرى. ويتميز هذا المصطلح بأنه يبرز ركنين أساسيين تقوم عليهما الحضارة: ركن العقيدة وركن اللغة التي يجري التعبير بها. وهذا ما يجعل المصطلح متصفًا بالشمول ومحققًا من ثم هدف اللقاء بين الناس وصولاً إلى «وحدة التنوع». وأذكر أنني استخدمت المصطلح في لقاء إسلامي مسيحي عقد في إستانبول فجاءني أستاذ تركي مسلم وسألني لماذا قلت الحضارة العربية الإسلامية ولم تقل الإسلامية فقط؟ وقد تفهم وجهة نظري حين شرحتها له. والأمر نفسه حدث حين سألني زميل في لقاء عربي لماذا لا تقول الحضارة العربية ونقف، وفي المناسبتين كلتيهما كان أخوة لنا من العرب النصارى يعتزون بانتمائهم للحضارة العربية الإسلامية ويتحدثون عن الإسهام النصراني فيها. وما أكثر المناسبات التي عبر فيها إخوة لنا من أمم أُخرى عن اعتزازهم بالانتماء للحضارة العربية الإسلامية متحدثين بلسان «البيروني» وهو يفخر بأنه يكتب بالعربية وبلسان «إقبال» وهو يغني للقدس في شعره الموحي. وقد أسعدني أن يجري الحديث في عدة لقاءات فكرية عربية جرت مؤخرًا عن «دعم الهوية الحضارية العربية الإسلامية» في معرض معالجة قضية الاحتكاك بين الحضارات والتفاعل الحضاري ومواجهة محاولات «الآخر» «فرض» حضارته عن طريق «الغزو» مع التأكيد على «التفاعل الإيجابي مع ينابيع الحضارة الإنسانية».

لعل من أكثر المصطلحات إثارة للجدل في أوساطنا الفكرية مصطلح «الأقليات» الذي يجري استخدامه كثيرًا عند الحديث عن أوضاعنا في وطننا العربي الكبير وفي أقطاره. وهذا المصطلح غربي النشأة

وقد نقله أبناؤنا الذين درسوا في الغرب، وهو يستخدم مقروناً بالدين والعِرق و«الإثنية» أي «الجنس». ويثير هذا المصطلح عند البعض «حساسية» حين توصف به جماعتهم سواء كان هذا الوصف على أساس لغوي أو مللي ديني مذهبي، لما يتضمنه من معنى «القلة» في مواجهة الكثرة وما يشيعه من جو مليء بالتحسب من هيمنة «الأغلبية». ويلاحظ عدد من مفكرينا العرب أن لهذه الحساسية ما يبررها، وأنه حدث توسيع في استخدام المصطلح وخلط أيضًا أوصل إلى أن تشمل هذه الحساسية قطاعات واسعة من أبناء وطننا العربي لم ينجوا من رذاذ استخدامه. فإذا نظرنا إلى الأمر على أساس لغوي فأي دائرة جغرافية نعتمد؟ دائرة المنطقة أم القطر بحدوده السياسية؟ أم دائرة الوطن الكبير؟ أم الدائرة الحضارية؟ فإخوتنا في جنوب السودان لهم لغتهم إلى جانب معرفتهم بالعربية، فهل هم أقلية في منطقتهم؟ والأمر نفسه يصدق على أخوتنا الأكراد. وإذا نظرنا إلى الأمر على أساس مللي نجد أن أخوتنا النصارى الموارنة في منطقة كسروان بلبنان أغلبية، ولكنهم في قطر لبنان ككل إذا اعتمد أساس المواطنة القطرية يصبحون أقلية. ثم إذا نظرنا إلى الأمر على أساس لغوي ديني نجد أن أخوتنا الأمازيغ العرب لهم لغتهم التي يعتزون بها اعتزازهم بالعربية لغة قرآنهم، ولهم منطقتهم التي ينتمون إليها ضمن وطنهم القطري ووطنهم القومي. فكيف نصف هؤلاء جميعًا بالأقليات؟ هل نصف أيضًا المالكي في قطر أكثره أحناف بأنه أقلية وكذلك الكاثوليكي من إخوانه الأرثوذكس، وقس على ذلك. وحين نرجع إلى معجم المصطلحات الاجتماعية نجد أن مصطلح «الأقلية» نشأ في الغرب حين اعتمدت الانتخابات في أعمال الهيئات من المجالس واللجان، ونجد حوارًا دار حول مشاركة الأقلية وكيفية هذه المشاركة. كما نجد أن علم الأجناس «الاثنولوجي» ازدهر في الولايات المتحدة بحكم تكوين المجتمع الأمريكي. ولكننا حين نرجع إلى تراثنا الحضاري فإننا لا نجد مثل هذا المصطلح، ونجد معالجة لتنوع الناس مختلفة جسدت معنى «وحدة التنوع». وقد أسعدني أن يجري الحديث في عدة لقاءات عربية عن «تنوع الأقوام في الوطن العربي والاعتناء بثقافتهم الخاصة ضمن

هويتهم الحضارية العربية الإسلامية». وأسعدني أن يجري الحديث عن «مسألة الأقليات» مقترنًا بتوفير العلاج الصحي لها «في إطار المواطنة والمساواة والوحدة الحضارية».

إن لنا أن نتابع حديث المصطلحات المتعلقة بالمواطنة العربية كي لا يعتبر العربي أجنبيًا في وطنه الكبير، وحديث المصطلحات المتعلقة بدول الجوار والأمم التي نلتقي معها في الانتماء للحضارة العربية الإسلامية كي لا يصبح بأسنا بيننا شديدًا. ويتغلب منطق الصراع على منطق التعاون. وواضح من الأمثلة التي سقناها في قضية المصطلحات أن علينا عند تحديد المصطلح أن نأخذ في الاعتبار أن يكون مصورًا للواقع، وفي الوقت نفسه متضمنًا المصلحة العامة، ومعبرًا عن أهداف الأمّة، وأن يواجه مصطلح العدو.

مطلوب إذن متابعة الجهد في قضية المصطلحات؛ لأن معالجتنا لهذه القضية ضرورة لدعم نضالنا والانتصار على عدونا.

٥ ـــ هاتان تفّاحتان حمراوان:
دراسة في التحيُّز وعلاقة الدّال بالمدلول

د. عبد الوهاب المسيري

هل يمكننا تخيل لغة دقيقة تمامًا، ترتبط فيها الدوال بمدلولاتها بشكل حتمي آلي كامل، لا يفصل بينها فاصل، ولا توجد بينها ثغرات بحيث يكون لكل دال مدلول واحد (يمكن التوصل له من خلال الكمبيوتر)؟ إن حاولنا ذلك لاكتشفنا أن هذا لا ينطبق إلا على اللغة الجبرية الصارمة حيث لا نتعامل إلا مع رموز جبرية مثل «أ» و«ب» و«س». ولكن لغة الجبر لا تشير إلى أي شيء خارج ذاتها فهي بريئة تمامًا من الواقع (وكأنها آلهة حجرية قديمة هجرها عابدوها)؛ ولذا يتطابق الدال بالمدلول تمامًا. بل ولا داعي للتطابق إذ إنه لا يوجد مدلول أساسًا. ف «أ» هي هي، و«ب» هي هي أيضًا، أما «س» (الإنسان) فهو يختفي تمامًا إذ لا حاجة لنا به في النسق الهندسي الجبري الحتمي.

ولكن لغة الدوال بدون مدلولات تستدعي «لغة» ثانية وهي لغة المدلولات دون دوال، وهي نقطة الحلم المطلق، نقطة بريئة أيضًا من الواقع، ذات كاملة، مكتفية بذاتها تفشل كل الدوال في التعبير عنها. وكلما اتسعت الرؤية، كما يقال، ضاقت العبارة، إلى أن نصل إلى النقطة التي يتوهم فيها صاحب الرؤية أنها ـ والعياذ بالله ـ متسعة إلى درجة أنها تشمل كل شيء، عندئذ لا تضيق العبارة وحسب، وإنما تتفتت وتتبعثر الكلمات والدوال ثم تتلاشى «ولا يبقى إلا الصمت».

وما بين النقطتين المستحيلتين ـ لغة الجبر والصمت، وما بين

النقطتين البريئتين من الواقع والإنسان، وما بين النقطتين المتجردتين من الزمان والمكان، وما بين النقطتين المصمتتين سنضع بحثنا. ولنبدأ بأن نؤكد أن أي نص كتبته يد إنسان هو مجموعة من الدوال التي تشير من خلال علاقاتها الداخلية إلى مجموعة من المدلولات والعلاقات الخارجية. ولا بد أن ثمة أفكارًا كونها هذا الإنسان كاتب النص في عقله وقلبه عن مجموعة من الظواهر والعلاقات في الواقع، أراد أن يعبر عنها من خلال مجموعة من الدوال يتصور أنها في علاقتها الداخلية تشاكل الواقع (أو المدلول) الخارجي.

نقول «يتصور» عن عمد، لأن علاقة الدال بالمدلول في الخطاب الإنساني لا يمكن أن تكون علاقة ترادف أو تقابل كاملة. فثمة ثغرة قد تضيق أو تتسع تفصل بينهما. ولنضرب مثلاً، إن قلت «هذه تفاحة حمراء» وعند طرف إصبعي تفاحة حمراء مستديرة، ويستحسن أن يكون هناك شخص آخر يستمع إلى ما أقول، فإن الثغرة بين الدال والمدلول تكون ضيقة، فالرؤية هنا ضيقة إلى أقصى حد، فلا توجد سوى تفاحة واحدة وإصبع يشير إليها. ومن ثم تتسع العبارة بما فيه الكفاية وتفي بالغرض. ولكن الثغرة مع هذه قائمة. ولعل صديقي كان جائعًا فنظر إلى التفاحة نظرة نهمة، أو لعله كان لا يحب التفاح فنظر إلى التفاحة بعدم اكتراث، ولعل كلمة «حمراء» استدعت في ذهنه أشياء أثارت همومه وأحزانه.

ولكن يمكن أن تتسع الثغرة تمامًا، إذ ماذا لو قصصت عليكم قصة تلك التفاحة التي أخبرتني أمي عنها في طفولتي في دمنهور ـ تفاحة حمراء تتدلى من أغصان شجرة خضراء في الجنة؟ سأجلس تحت الشجرة بإذن الله ولا أبوح، وإنما يدور في خاطري أنني أريدها فتتدلى بنفسها وتستقر في كفي ثم آكلها هنيئًا مريئًا. ولم تخبرني أمي هل سآكلها، أم أنها ستدخل في جوفي من خلال وجداني، تمامًا مثلما نزلت في كفي من خلال رغباتي. كانت تضيق بأسئلتي الكثيرة، وتوفت رحمها الله وتركتني دون إجابة. وأين تفاحة الفردوس الحمراء المغروسة في أحلامي من تلك الموجودة عند طرف إصبعي؟ «هاتان تفاحتان حمراوان» وشتان شتان بينهما!

العلاقة بين الدال والمدلول أبعد ما تكون عن البساطة، فالدال الذي يستخدمه المرء، حتى قبل أن يدخله في علاقة مع المدلول، ليس أمرًا واضحًا محدد المعالم، وإنما هناك معناه الظاهر وتضميناته الكامنة، وهناك ظلال المعاني التي يكتسبها من خلال الدوال المترادفة أو شبه المترادفة معه، ثم هناك كذلك علاقته بالدوال الأُخرى داخل وخارج النص. وهناك عشرات الأبعاد الأُخرى للدال في حد ذاته. أما المدلول في حد ذاته فهو الآخر غاية في التركيب. فقد يكون حالة عاطفية، أو حالة عقلية، أو حالة عاطفية عقلية، أو حالة عاطفية أصلها مادي، أو حالة مادية أصلها عاطفي، أو حالة مادية أصلها مادي، أو حالة مأساوية ملهاوية تاريخيّة رعويّة يثرثر بها حكيم عجوز لا يعي تمامًا ما يقول.

ومحاولة الربط بين الدال والمدلول ليست سهلة ولا آلية ولا حتمية، فهي تمر عبر الزمان والمكان الإنسانيين. وهي علاقة تبدأ في عقل الإنسان وقلبه (باعتباره الكاتب)، وتنتهي في عقل الإنسان وقلبه (باعتباره المتلقّي)، وعقل الإنسان قاصر كما يعرف البعض، وقلبه قُلَّبٌ كما يتفق الجميع. فثمة مسافة طويلة من الأحلام والأوهام والرغبات والأهواء والأفكار والمصالح تفصل بين الدال والمدلول. كما نعرف أنه من المستحيل الإخبار عن الواقع كله حتى لو أراد المرء، فالواقع متشعب، وإدراكي له يجعله متزامنًا حتى في تاريخيته وزمنيته، أما الخطاب فبسيط وتتعاقب فيه الكلمات ولا تتزامن. والعلاقة بين البنية اللغوية التي ينتمي إليها الدال هي بنية سكونية بشكل عام، بينما البنية التاريخيّة أو الاجتماعيّة التي ينتمي إليها المدلول هي بنية متحركة متغيّرة. ولذا ثمة فجوة زمنيّة دائمة بين الدال والمدلول قد تتزايد اتساعًا حتى يصبح الدال لا علاقة له بالمدلول. ويمكن القول إنه بينما نجد أن الدال رأسي سكوني يتسم بالاستمرارية والتزامن، فإن المدلول أفقي ويتسم بالتعاقب.

ويمكن أن استمر في محاولة توضيح مدى تركيبية الوضع الإنساني وحدود الخطاب الإنساني، ولكن هذا ليس بحثًا في ذلك الموضوع، ولذا فلنقبل بهذه المقولات ولنخلص منها إلى أنه لا بد من الاختيار بين عدد

لا حصر له من الدال للإخبار عن مدلول مركب متشابك مع عدد لا حصر له من المدلولات. وعملية الاختيار تعني إبقاء وتأكيد واستبعاد وتهميش، اختيار أو تأكيد لمعنى، واستبعاد أو تهميش لآخر، واختيار أو تأكيد لدال، واستبعاد أو تهميش لآخر، أي أنه لا يوجد تلاقي آلى (أو تلاحم ضروري وعضوي) بين الدال والمدلول، وإنما هناك حتمية الاختيار (أو الاجتهاد) الإنساني في محاولة مزاوجة الدوال بالمدلولات، وهي عملية تتضمن قدرًا من التحيز لدال على حساب آخر. ولجانب من المدلول على حساب جانب آخر. وهي عملية تتفاوت في درجات النجاح، ولكنها لا يمكن أن تصل إلى النجاح (الجبري) المطلق، فهذه نقطة كما أسلفنا مستحيلة.

مزاوجة الدال بالمدلول اختيار واجتهاد وتحيّز، ولا يهم من منظور هذا البحث إن كان التحيز واعيًا أم غير واع، فالله وحده يعلم ماذا تخبئ النفوس، ويبقى لنا نحن البشر أن نرصد بعض أشكال التحيز وبعض آليات تجاوزه. فنحن لن نسقط في عدمية التفكيكيين الذين يطرحون نقطة التطابق الكاملة والمستحيلة بين الدال والمدلول باعتبارها النقطة الوحيدة التي يتم فيها الإفصاح عن مكنونات النفس البشرية، وعن رؤيتنا للواقع. وحينما يكتشفون الثغرة بين الدال والمدلول يحاولون ملأها تمامًا، وحينما يفشلون (وهم حتمًا سيفشلون) يعلنون أنها الأبوريا: الهوة التي لا قرار لها، العدم الكامل، أو يعلنون انتهاء المشروع الإنساني كله بسبب فشل اللغة، فهي في منظورهم، مجرد كلام في كلام. ولا فرق عندهم بين لغو الحديث وأحسن القول.

والتحيزات التي سنرصدها في هذا البحث هي التحيزات الكامنة في كثير من المصطلحات التي نستخدمها في علومنا الإنسانية، بل وفي إدراكنا للكون ووصفنا لواقعنا. والتحيز الأكبر هو التحيز في هيكل المصطلحات وتوجهه العام: التحيز للعام على حساب الخاص، والعضوي على حساب المسامي، والمستقيم على حساب الدائري، والنثري على حساب المجازي، والكمي على حساب الكيفي. وهو موضوع دراستنا التالية التي نحن في سبيلنا إلى إنجازها. أما في هذه الدراسة فسنركز على

المصطلحات التي نستوردها من الخارج ولم نصكها أو ننحتها بأنفسنا. وقد أدمنا تمامًا عمليّة نقل المصطلحات دون إعمال فكر أو اجتهاد، ودون فحص أو تمحيص، وأصبحت العلوم الإنسانية العربية عقلها في أذنيها ـ تنقل آخر ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك. ولهذا فَقَدَ الإنسان العربي الحديث القدرة على تسمية الأشياء، ومن لا يسمي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة. أما من يدرك الواقع حق الإدراك ثم يصنفه حسب مقولاته، ويسميه أسماء تتفق مع هذا الإدراك أمكنه الحركة فيه بقدر معقول من الحرية؛ إذ أنه سيراكم المعلومات داخل مقولاته وأطره هو، مما قد يزيد من مقدرته على التنبؤ بمسار هذا الواقع ويحسن من مقدرته على التعامل معه.

وقد يمكن نقل الكلمات الدالة على الآلات أو الأشياء لأن محيطها الدلالي محدد للغاية، فحينما نقول «سيارة» أو «تليفزيون» فلا يوجد صعوبة غير عادية في معرفة المقصود؛ لأن علاقة الدال بالمدلول واضحة ومحددة إلى حد كبير. فالدال بسيط، والمدلول نفسه محدود الدلالة، ولذا تظل الثغرة بينهما ضيقة. ويسري نفس الوضع على العلوم الطبيعية، فإن أشرنا إلى ظاهرة غليان الماء فمن المعروف أن درجة غليان الماء هي مائة درجة مئوية في ضغط جوي محدد، والماء نفسه يمكن تعريفه برموز جبرية. ولذا فالتجربة العلمية مضبوطة إلى حد كبير، حُيِّد فيها بعدا الزمان والمكان إلى حد ما، ولذا فإن نقل مصطلحات العلوم الطبيعية مسألة أكثر سهولة من نقل مصطلحات العلوم الإنسانية، ومع هذا فهي عملية محفوفة بالمخاطر والمزالق.

وحينما ننتقل إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية فالصورة تصبح مركبة إلى أقصى حد للأسباب التالية:

(أ) كل دال متجذر في تشكيل حضاري فريد له لغته المعجمية والحضارية الفريدة، ولذا فالدال (وحقله الدلالي) مرتبط بسياق حضاري محدد، ويشير إلى ظواهر بعينها دون غيرها.

(ب) الدال بطبيعة الحال لا يشير إلى مدلول خارجي وحسب،

وإنما يحتوي أيضًا على وجهة نظر من صكه وزاوية رؤيته واجتهاداته (منظوره). وتزداد الأمور تعقيدًا إذا كانت الدوال ذات طابع عقائدي من مصلحة فريق ما الترويج لها، إذ يصبح المنظور داخل الدال أكثر أهمية.

إن تحيز الدال هنا مزدوج: تحيز سياقه وتحيز من صاغه. وحيث أننا نترجم عادة من الانكليزية والفرنسية، وأحيانًا من اللغات الأوروبية الأُخرى، ولا نترجم قط من لغات شرقية (مثل السواحلية أو اليابانية) فإن المصطلحات المترجمة عادة ما تحمل منظور صاحبها وهو المنظور الغربي.

١ ـ وأول أشكال التحيز الذي سنرصده هو التحيز الناجم عن ارتباط الدال بسياقه الحضاري الذي نشأ فيه ومحدودية حقله الدلالي، ومن ثم قصوره عن الإخبار عن مدلوله إن نقل إلى سياق حضاري جديد. بل ويصبح الدال في هذه الحالة مصدرًا لدلالات لا توجد في الواقع، وستارًا يخبىء جوانب من المدلول.

فعلى سبيل المثال حينما نستخدم كلمة «أُسْرة» في سياق غربي علماني حديث فإننا سنجد أن مدلولها تختلف عن كلمة «أُسْرة» في سياق عربي إسلامي تقليدي، فدرجة التماسك بين أعضاء الأُسْرة في السياق الأول مختلفة عنها في السياق الثاني، ولا بد أن تضامن أعضاء الأُسْرة في المجتمع الأول التعاقدي التناحري يختلف عن تضامن أعضاء الأُسْرة في المجتمع التراحمي. ومسؤولية الأبوين في المجتمع التعاقدي تختلف عنها تمامًا عن مسؤوليتهما في المجتمع التراحمي، ففي المجتمع الأول تنتهي تمامًا المسؤولية العاطفية والأخلاقية عند بلوغ الطفل السادسة عشرة، وتنتهي المسؤولية الاقتصادية بعد ذلك ببضع سنين. وحتى بعد ظهور الأسرة النووية في المجتمعات الإسلامية نجد أن علاقتها لا تزال قوية بالأُسْرَة الممتدة، وتظل مسؤولية الأبوين قائمة رغم بلوغ أطفالهما سن الأربعين أو ما يزيد وهكذا. وبالتالي فاستخدام نفس المصطلح للإشارة لظاهرتين مختلفتين هو نوع من أنواع التحيز لإحدى الظاهرتين على حساب الأُخرى، ولعله كان من الأفضل استخدام دالين بدلاً من

واحد، أو استخدام دال واحد مع توضيح الاختلافات في المدلول.

ولنضرب مثلاً مستخدمين ظاهرة «التدين» وهي ظاهرة إنسانية عامة. ولنتصور قارئًا عربيًا مسلمًا أو مسيحيًا يقرأ مقالة عن «تزايد التدين بين يهود الولايات المتحدة»، وستخبره المقالة إن معدلات التدين تتزايد بينهم. وسيصدق القارئ ذلك لأول وهلة، وسيتصور أن أعضاء الجماعات اليهودية قد بدأوا بالفعل يعودون إلى دينهم وإلى ممارسة شعائره. ولكنه لو دقق النظر لاكتشف أن تزايد التدين بين يهود الولايات المتحدة له مضمون مختلف تمامًا عن تصوراته هو، بل إن تزايد التدين بين يهود إسرائيل ويهود اليمن أمر مختلف عن تزايد التدين بين يهود الولايات المتحدة. ففي اليمن يعني تزايد معدلات التدين تزايد الالتزام بالشعائر الدينية اليهودية (خاصة الأوامر والنواهي) أما في الولايات المتحدة فنحن نجد بين المؤشرات المستخدمة إقامة شعائر السبت مثلاً، ولكن ما يتزايد ليس التمسك بكل شعائر السبت، إذ يظل السبت هو (الويك إند)، أي عطلة نهاية الأسبوع، وكل ما يحدث هو أن بعض اليهود من قبيل الحنين الرومانسي إلى الماضي والتمسك بالهوية الإثنية يقيمون بعض هذه الشعائر، وهي عادة شعائر احتفالية لا تتطلب حرمانًا من اللذة والإشباع (كأن يحتفل المسلم برمضان عن طريق إيقاد الفوانيس وأكل الكنافة وشرب قمر الدين بدلاً من الصوم والصلاة). ولذا فهم يشعلون شموع السبت ويتناولون بعض الأطعمة الخاصة دون الامتناع عن العمل أو السير أو النزهة كما تتطلب تعاليم دينهم. أما في عيد الغفران فهم مثلاً يرتلون دعاء كل النذور وقد يذهبون إلى المعبد اليهودي ولكنهم لا يمتنعون عن الطعام أو الجماع الجنسي كما تتطلب العقيدة اليهودية. ويصنف كل هذا على أنه «تزايد معدلات التدين». وحينما يطالع القارئ العربي هذه العبارة فإنه يسقط اعتقاداته هو عليها ويعطيها مدلولاً مغايرًا تمامًا لمدلولها الحقيقي.

ولنضرب مثلاً ثالثًا أكثر إثارة وهو كلمة «ماسونية»، فالماسونية حركة ظهرت في بلاد أوروبا البروتستانتية (خاصة انكلترا) واكتسبت مضمونًا محددًا فيها. ثم انتقلت الحركة إلى البلاد الكاثوليكية واكتسبت

فيها مضمونًا مختلفًا تمامًا، ومع هذا سميت «ماسونية» أيضًا، وحين انتقلت إلى بلاد العالم الثالث اكتسبت مضمونًا ثالثًا مغايرًا لما كانت عليه من قبل ومع هذا سميت «ماسونية» أيضًا.

وكثير من المصطلحات قد تكون مستقرة في سياقها التاريخي والحضاري وتفي بالغرض الذي صكت من أجله لدرجة معقولة، لكنها تصبح لا معنى لها تقريبًا، بل وتصبح أداة تضليل، حينما تنقل إلى سياق آخر. ولعل مصطلح «العصور الوسطى» مثل جيد على ذلك، فالعصور الوسطى في الغرب هي عصور تقع بين العصور القديمة (اليونانية والرومانية) والعصور الجديثة التي تبدأ بما يسمى عصر النهضة، أو هكذا يرى أهل الغرب، وهم أحرار تمامًا فيما يظنون ويعتقدون. ولكن حين ينقل هذا المصطلح من سياقه ويطبق على التاريخ الإسلامي ليشمل نفس الفترة المتزامنة معه (عصر الرسالة والخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين وبدايات العصر العثماني) يصبح لا معنى له. ولنتخيل تطبيق هذا المصطلح على الصين مثلاً التي وصل تاريخها إحدى قممه الشاهقة إبان هذه الفترة.

ونفس الشيء يسري على مصطلح «عصر النهضة» فهو مصطلح يصف نقطة تحول شبه كاملة في التاريخ الغربي من وجهة نظر الإنسان الغربي، كما أنه تحول إيجابي من منظوره. ولكن أن يستورد هذا المصطلح بعض المؤرخين العرب ليصفوا التاريخ العربي بعد وصول الحملة الفرنسية وتراجع الخطاب الحضاري المستقل وبداية الهيمنة الإمبريالية والتبعية الاقتصادية والثقافية فهذا أمر ولا شك مضلل. وقد أثار المفكر العربي منير شفيق قضية مصطلح «عصر النهضة» حينما تساءل نهضة من ولحساب من وعلى حساب من؟

كما أنه شاع في الآونة الأخيرة استخدام مصطلح «الاستنارة والتنوير» للإشارة لكتابات بعض الكتاب العقلانيين مثل سلامة موسى وشبلي شميل وأحمد لطفي السيد وغيرهم ممن حرصوا على نقل الفكر العقلاني الغربي دون إبداع كبير. ومصطلح الاستنارة في الغرب يشير إلى

مجموعة من السمات والخصائص لا نعتقد أنها تتوفر في التفكير العربي الذي يقال له «تنويري». ولكن الأدهى من هذا أن ثمة أدبيات كثيرة غربية صدرت منذ آونة ليست بالبعيدة تبين تناقضات الفكر التنويري، بل ويذهب بعضها إلى أن ظواهر مثل النازية والإبادة هي ظواهر كامنة في فكرة حركة الاستنارة، وكان يجدر بمن يستخدمون هذا المصطلح أن يأخذوا في الاعتبار هذه الأدبيات التي تعيد النظر في الظاهرة.

٢ ـ وثاني مصادر التحيز هو أن المصطلح المستورد من حضارة إلى أخرى يحمل وجهة نظر صاحبه، وسنكتشف أن صاحب زاوية الرؤية يضع نفسه عادة في المركز، ويعيد ترتيب كل التفاصيل حسبما يتفق ورؤيته. خذ على سبيل المثال مصطلح مثل «عصر الاكتشافات» فهو مصطلح يعني أن شخصًا ما قد اكتشف أرضًا جديدة (ولذا يطلق عليها «العالم الجديد»)، فيها بشر وأشجار وأحجار وأزهار وزواحف ورجال وقوارض. ولكن ما يهم في المصطلح ليس المكان المكتشف في حد ذاته، فهذا أمر هامشي، وإنما تجربة المكتشف، وفي هذه الحالة هو الإنسان الغربي في عصر النهضة (عصر نهضته) حينما بدأ يخرج من القارة الأوروبية فجهز السفن ليعرف وجه الأرض «واكتشف» الأمريكيتين ورأس الرجاء الصالح، «واكتشف» أفريقيا وبعض أجزاء من آسيا. ولكن ثمة وجهة نظر مغايرة تمامًا هي رؤية سكان هذه الأماكن. فالأمر بطبيعة الحال لم يكن اكتشافًا بالنسبة لهم، فقد كانوا يصنعون تاريخهم ويبنون حضاراتهم منذ آلاف السنين، فعالمهم ليس جديدًا، بل هو قديم قدم الدنيا بأسرها. ما حدث ـ من وجهة نظرهم ـ أن الإنسان الغربي قد جاء ليتاجر معهم، ثم بدأ يجيش الجيوش ضدهم ويغزو أرضهم ويبيد غالبيتهم ويهجر ويستعبد الباقي. فحركة الاكتشافات بالنسبة لسكان هذه البلاد هي في واقع الأمر حركة الاستعمار الاستيطاني الغربي الذي وصل إلى قمته في الحركة الامبريالية في نهاية القرن التاسع عشر، حين تم اقتسام العالم ونهبه بكفاءة لم تعهدها الإنسانية من قبل.

ويتضح التحيز الغربي في مصطلحين شائعين مثل «الحرب العالمية الأولى»، و«الحرب العالمية الثانية»، هاتان الحربان كانتا عالميتين من منظور

الإنسان الأوروبي وحسب، فظن أن أوروبا هي العالم (أما ما عدا ذلك فأسواق ومستعمرات). فإذا اندلعت نيران الحرب في أوروبا فهذا يعني أنها اندلعت في «العالم» بأسره، كما يراه الإنسان الغربي. ويلاحظ استمرار هذا الاستخدام في اصطلاحات مثل «المغني العالمي» خوليو مثلًا، وهي عبارة تعني، المغني الاسباني، أو حين يقال لنا «يجب أن نرتفع إلى مستوى العالمية بأدبنا»، أي يجب أن نصل إلى المستوى الذي يمكن للغرب أن يفهم أدبنا ويترجمه ويعترف به. ونفس الاستخدام يوجد في مصطلح مثل: «الرأي العام العالمي»، وهي عبارة تعني في واقع الأمر «الرأي العام الغربي». ويلاحظ أن هذا الاستخدام لكلمة «عالمي» هو الاستخدام السائد في الكتابات الصهيونية الأولى، فحينما يقول هرتزل مثلًا أنه يسعى «لإنشاء دولة يهودية يضمنها القانون الدولي العام»، فهو كان يعني في واقع الأمر، «دولة يضمنها القانون الغربي»، أي تضمنها القوى الامبريالية الغربية التي قسمت العالم بينها وفرضت عليه شريعة الغاب التي لا تعرف إلا القوة العسكرية. ومؤخرًا ظهر اصطلاح «النظام العالمي الجديد» ليُضاف إلى عملية التعمية والتسويغ، وليخبئ عملية تزايد التحكم الغربي في العالم.

ونقوم أحيانًا باستيراد مصطلحات لا تعكس منظور صاحبها وحسب، وإنما تعكس أيضًا جهله وعنصريته. ولنأخذ مصطلحًا شائعًا مثل: «معاداة السامية»، سنكتشف أنه ترجمة حرفية (أمينة) لعبارة Anti-Semitism، ويتحذلق البعض ويقول «اللاسامية»، أو «ضد السامية».

وليلاحظ أن القضية تحولت من قضية رصد ظاهرة وتسميتها إلى قضية مدى دقة ترجمة المصطلح، بغض النظر عن مدى دقة وتفسيرية الدال ومدى مطابقته للواقع. وقد نحت مصطلح «معاداة السامية» في أوروبا في القرن التاسع عشر وانتشر فيها.

وهو يفترض أن ثمة هوّة سحيقة من الاختلافات العرقية البيولوجية التي تفصل بين الأعراق والحضارات، وخاصة بين الساميين والآريين، وأن اليهود هم ممثلو الحضارة السامية. وكلا الافتراضين

خاطئ تمامًا، فنحن نعرف أنه لا يوجد عرق خالص في أي مكان في العالم.

إذ تختلط الناس والأجناس (ولعل كلاً من العرب وأعضاء الجماعات اليهودية خير مثل على ذلك)، كما تختلط الحضارات وتتفاعل. ولا يمكن تصور الحضارة الغربية دون كل المؤثرات الشرقية التي صبت فيها (من تراث مصري قديم وبابلي ثم عربي إسلامي). كما لا يمكن تصور الحضارة العربية الإسلامية دون كل المؤثرات الأجنبية التي صبت فيها. ويرى دارسو التشكيل الحضاري السامي أن خير ممثل له هو العرب، وأن العربية هي أقرب اللغات للغة السامية الأصلية الأولى (الافتراضية) التي تفرعت عنها كل اللغات السامية. ومعظم العلماء الغربيين والمسلمين يعرفون هذه الأمور. فهي ليست من اكتشافنا أو اختراعنا، بل إنها إحدى بديهيات علم الانثروبولوجي المعاصر، ومع هذا نصر على استخدام هذا المصطلح الذي يعبر عن جهل أوروبا وعنصريتها في القرن التاسع عشر وعن نظرتها للعالم.

ونفس الشيء يسري على مصطلح مثل «العلمانية»، والعلمانية ظاهرة تعود أصولها للحضارة الغربية ثم انتشرت منها إلى بقية بلاد العالم من خلال آليات عديدة من أهمها الامبريالية الغربية التي دولت الظاهرة العلمانية، وقابلية بعض المجتمعات للعلمنة.. الخ.. وتوجد تجربة علمانية في البلاد البروتستانتية في الغرب مختلفة عنها في البلاد الكاثوليكية. كما أن الكلمة الانكليزية Secular سكيولار تختلف في معناها عن كلمة Laique لائيك الفرنسية. ونحن نذهب إلى أن الإنسان الغربي يعيش داخل التجربة العلمانية، ولذا فهو لم يفهم طبيعتها بتجارب أُخرى مماثلة. وحينما أردنا أن نعبر عن هذه الظاهرة بالعربية لم ندرس الظاهرة في تعريفاتها المختلفة، ولم ننظر إليها في سياقها، وإنما تخبطنا في الترجمة من الفرنسية أو الانكليزية (إذ لم يكلف أحد خاطره بدراسة ترجمة المصطلح بالتركية أو الفارسية أو السواحلية). وحينما أراد أحد المفكرين أن يعبر عن الظاهرة بكلمة «الدنيوية» أو «الزمنية» كمحاولة للخروج من المعجم الغربي بتضميناته المحددة، قامت الدنيا ولم تقعد. وسنكتشف أنه

في الحوار الدائر بخصوص المصطلح ثمة مرجعية غربية عميقة كامنة تجعل من العسير على المتحاورين اكتشاف النقص والخلل في المصطلحات الغربية. انكليزية كانت أم فرنسية، وأن المصطلح العربي المقترح له مقدرة تفسيرية أعلى من المصطلح الانكليزي أو ترجمته الحرفية.

بل إننا أحيانًا ننسى مصطلحًا عربيًّا قديمًا وصف ظاهرةً ما من منظورنا، ونتبنى مصطلحًا غربيًّا يصف نفس الظاهرة ولكن من منظور غربي، ثم يقوم المصطلح الغربي بطرد المصطلح العربي. ومصطلح «الحروب الصليبية» ترجمة كلمة Crusades مثل جيد على ذلك. فهذا المصطلح استخدمه الغزاة الغربيون الذين أتوا إلى هذه البلاد في القرن الثاني عشر في عدة حملات وغزوات وأقاموا دويلات استيطانية. والدراسة التاريخية تبين بما لا يقبل الشك أن هذه الحملات كانت مقدمات للغزوة الامبريالية الغربية الحديثة، وأنها كانت محاولة لحل بعض مشاكل المجتمع الغربي الاقتصادية والاجتماعية. ولذا فهذه الحملات التي سماها الغرب «صليبية» قامت بالهجوم على الدولة البيزنطية المسيحيّة ونهبت بيزنطة واستعبدت كثيرًا من المسيحيين العرب، بل وتحالفت بعض الأحيان مع بعض الحكام المسلمين، ولكنها مع هذا استخدمت ديباجات مسيحية ذات مقدرة تعبوية لدى الجماهير المسيحيّة في الغرب. وكان المؤرخون العرب يسمونها «حروب الفرنجة» نسبة إلى (الفرانك)، أي سكان فرنسا الذين كانوا يشكلون غالبية جنود هذه الحملات، فهذا هو المنظور التاريخي الدقيق، أو فلنقل هذا هو منظور المؤرخين المسلمين المعاصرين لهذه الحملات وهكذا تلقوها ورصدوها، وهو مصطلح في تصورنا أكثر دقة. أما كلمة «صليبية» فهي تعكس رغبة من يجرد هذه الحملات في أن يخفي أهدافه الدنيوية الحقيقية، ويبرز الديباجات، ويؤكد المنظور على حساب الحقيقة التاريخية. ومع الأسف تبنينا هذا المصطلح الغربي في الكتابات العربية والإسلامية المعاصرة، ونسينا المصطلح العربي الأدق.

٣ ـ ويظهر التحيز حين ننقل كلمات مختلطة الدلالة من لغاتها. وقد ظهر في اللغات الغربية مصطلح Women's Liberation Movement الذي يترجم عادة بـ «حركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها»، وهذا ما

كان يفهم من هذا المصطلح بشكل عام في اللغات الأوروبية. ثم ظهر منذ عدة سنوات مصطلح آخر هو Feminism وحل محل المصطلح الأول وكأنهما مترادفان، أو كأن المصطلح الأخير أكثر شمولاً من المصطلح الأول. ولكننا لو دققنا النظر في المصطلح الأخير لوجدنا أنه يشير في واقع الأمر إلى مدلولين مختلفين تمام الاختلاف: حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى، وهما حركتان ـ في تصورنا ـ مختلفتان، بل متناقضتان. فحركة تحرير المرأة هي حركة اجتماعية، بمعنى أنها تدرك المرأة باعتبارها جزءًا من المجتمع، ومن ثم تحاول أن تدافع عن حقوقها داخل المجتمع. ورغم أن هذه الحركة، في رأينا ـ حركة علمانية في رؤيتها، تستند إلى فكرة العقد الاجتماعي (والإنسان الطبيعي والإنسان الاقتصادي) إلا أن مثلها الأعلى يحوي داخله أبعادًا إنسانيّة اجتماعيّة، لعلها بقايا رؤى المجتمع التقليدي الديني الغربي. ومع تصاعد معدلات العلمنة بدأت هذه البقايا في التبخر وتراجع البعد الاجتماعي، وتم إدراك الأنثى خارج أي سياق اجتماعي، كأنها كائن قائم بذاته. وظهرت نظريات تتحدث عن ذكورة أو أنوثة اللغة، والفهم الأنوثيّ للتاريخ والجانب الذكوري أو الأنوثي في رؤية الإنسان للإله، أي أننا هنا لسنا أمام قضية حقوق المرأة الاجتماعية أو الاقتصادية أو حتى الثقافية، وإنما نحن أمام رؤية معرفية متكاملة نابعة من الإيمان بأن الأنثى كيان منفصل عن الذكر متمركزة حول ذاتها، بل وفي حالة صراع تاريخي كوني معه، ومن هنا تسميتنا لها «حركة التمركز حول الأنثى». وبالتالي فالبرنامج الإصلاحي الذي تطرحه لا يهدف إلى تغيير القوانين أو السياق الاجتماعي للحفاظ على إنسانية المرأة باعتبارها أمًّا وزوجة وابنة وعضوًا في المجتمع، وإنما يهدف إلى تغيير اللغة الإنسانية ومسار التاريخ والطبيعة البشرية ذاتها حتى يتم اختلاط الأدوار تمامًا، وحتى يتحسن أداء المرأة في إدارة الصراع مع الرجل. وقد نتفق أو نختلف في هذا الوصف للحركتين لكن المهم أنهما حركتان مختلفتان تستخدم كلمة واحدة للإشارة لهما في اللغات الأوروبية. وقد بدأنا نحن أيضًا في اتباع هذا الأسلوب، ونشير إلى كل من حركات تحرير المرأة وحركة التمركز حول

الأنثى بأنها «حركة تحرير المرأة». وفي هذا خلل وأيما خلل، وهو تغييب لمجموعة من الفروق الجوهرية بين الحركتين.

ولنأخذ مصطلحًا مثل Rationalization وهو ترجمة انكليزية لمصطلح ألماني استخدمه العالم الألماني ڤيبر. ويترجم المصطلح بالترشيد أو العقلنة إذ أنه اشتق من كلمة Reason التي تعني «عقل». وتعرف المعاجم عملية الترشيد بأنها عملية استبعاد الغيب والسحر من المعرفة وتطبيق المناهج العلمية البيروقراطية اللاشخصية على إدارة المجتمع. حسنًا! ولكن ڤيبر نفسه عرف الترشيد بأنه تحويل العالم إلى حالة المصنع، كما قال إن عملية الترشيد ستؤدي لا إلى مزيد من الحرية للإنسان وإنما إلى القفص الحديدي وإلى أزمة المعنى. ويرى كثير من دارسي المجتمعات المتقدمة الحديثة أن كثيرًا من نبوءات ڤيبر قد تحققت، وأن ظهور نظم شمولية منهجية رشيدة مثل النظام النازي هو تعبير متطرف عن عملية الترشيد، وأن تنميط الوجود في المجتمعات الديمقراطية هو تعبير عادي عنها، وأنها مجتمعات لم تعد تسأل لماذا، إنما تسأل كيف، وتركز على الاجراءات دون الغايات، ولذا فهي مجتمعات تنغلق داخل المرئي والمحسوس.

بعد نبوءات ڤيبر وبعد تحقق معظمها، ما زلنا نصر على تسمية الظاهرة «ترشيد». ألم يحن الوقت أن تسمى الأشياء بأسمائها، وإذا كانت الظاهرة بدأت بالترشيد وانتهت بالسجن، فلم لا نسميها بمصطلح آخر لنبين الجوانب المظلمة فيها التي ظهرت من خلال الممارسة التاريخية؟

٤ ـ وأحيانًا يبلغ التردي منتهاه، فلا نترجم المصطلح، وإنما نكتفي بتعريبه: فنقول «الكلاسيكية» و«الرومانتيكية» و«البرغماتية» بل و«البلروك» وهي كلمات لا معنى لها بالعربية، ورغم أنها قد تعني الكثير داخل سياقها ومعجمها الحضاري. فـ «الرومانتيكية» نسبة إلى كلمة «رومانس» الغربية، هي كلمة تستدعي أحاسيس بالدهشة والخرافة مما يستدعي المجال الدلالي لكلمة «رومانتيكية»، أما في العربية فهي منبتّة الصلة بأي كلمة أُخرى، ولذا فهي تقف شيئًا رهيبًا مكتفيًا بذاته.

ومن أهم المصطلحات الغربية وأخطرها، والتي تم تعريبها دون ترجمة، كلمة «ايديولوجية»، وهي كلمة مختلطة الدلالات تمامًا في اللغات الأوروبية، تعني أحيانًا الشيء ونقيضه، فهي تعني مجموعة الأفكار التي تشكل دليلاً للعمل والممارسة لدى جماعة ما (الايديولوجية الثورية التي ستغير المجتمع)، وهي تعني في الوقت ذاته مجموعة من الأفكار الوهمية التي تحجب الرؤية، وتجعل الموضوعية صعبة بل ومستحيلة (هذه هي ايديولوجية البورجوازية الهابطة، وهذه مجرد رؤية ايديولوجية). وتوجد إلى جانب ذلك معان أُخرى عديدة متضاربة. هذه الفوضى الدلالية كان لا بد أن تؤدي إلى استبعاد هذا المصطلح، إذ ما فائدة نقل مصطلح إلى لغتنا وهو وسيلة فاسدة للتعبير في لغته؟ ولكن مع ذلك تم نقله بخيره وشره، وبحلوه ومره، بل ومنطوقه. بل وهناك من الكتاب من يشتق أفعالاً وأسماء منه، فيتحدثون عن أن فلانًا «يؤدلج» ويشيرون إلى «التأدلج» و«المتأدلج» ولا حول ولا قوة إلا بالله. ولا شك أن هذه الكلمات البهلوانية تكتسب شيئًا من المعنى في عقل صاحبها بسبب مرجعيته الغربية، ولكنها تظل شيئًا مضحكًا للقارئ العربي، أو لعلها تولد في نفسه الرهبة.

والحركات البهلوانية الأخيرة تعود إلى نقطة قصور ضخمة ناجمة عن عملية النقل عن طريق التعريب، وهي صعوبة نحت أفعال منها، فهي كلمات مرتبطة بالمعجم الغربي. ونحن نعرف أن اللغات الهندية الأوروبية تستند أساسًا إلى الاسم، أما بالنسبة للغات السامية (وعلى رأسها العربية) فالأساس فيها ليس الاسم، وإنما الفعل، ومع تزايد استيراد هذه الكلمات بدأت تضمر في العلوم الإنسانية العربية القدرة على الاشتقاق وتوليد مصطلحات فرعية من المصطلح الأصلي مستخدمين ميزان الصرف. بل وبدأ يضمر المجال الدلالي لبعض الكلمات العربية إذ أن المصطلح الغربي يقوم إما بطردها تمامًا (كما حدث في مصطلح حرب «الفرنجة») أو التشويش عليها وإصابتها بالضمور.

وظاهرة التعريب منتشرة، وبشكل مَرَضي في الكتابات العربية عن الصهيونية واليهودية، إذ أصبح من أهم مظاهر الدقة العلمية والفطنة

والألمعية، أن يستخدم الباحث كلمات من أصل عبري ينقلها بحروف عربية. ومن هنا نقول حزبي «المعراخ» و«الليكود» بدلاً من حزبي العمال والمحافظين (مع أننا لا نشير لحزبي العمال والمحافظين البريطانيين على أنهما حزبي «الليبور» و«الكونسر ڤاتيف»)، ونتحدث عن «الكيبوتس» و«الموشا»، بل وندخل صيغة الجمع العبرية فنقول «الكيبوتسيم» و«الموشاڤيم» (بل ويتحدثون عن «الحالوتسيوت»، أي الريادة»). ولا نشير إلى «جهاز المخابرات الإسرائيلية»، وإنما إلى «الموساد»، ويبدو أن عدونا الصهيوني قد روضنا تمامًا فأصبحنا نكرر وراءه ما يقول بكل أمانة وإخلاص، حتى ولو كانت التركيبة الصوتية (مثل تسي) غير مألوفة للقارئ العربي، مع أن محاولة نطق مثل هذه التركيبة وغيرها يولد عند العربي إحساسًا عميقًا بالاستلاب والاستعداد للخضوع الناجم عن ترجمة المصطلحات.

٥ ـ ومن المصادر الأساسية للتحيز والخلل اشتقاق الدوال من أسماء العلم، فعلى سبيل المثال تطلق المنظمة الصهيونية على نفسها عبارة World Zionist organization (وورلد زايونيست أورغانيزيشن) «المنظمة الصهيونية العالمية» (العالمية مرة أُخرى) فنقوم نحن بترجمة اسم العلم هذا، ويتحول بدلاً من اسم علم أطلقته المنظمة على نفسها إلى دال يدعي أنه يشير إلى مجال دلالي حقيقي، ويبدأ الحديث عن هذه المنظمة كما لو كانت عالمية بالفعل، مع أن ما يزيد على ٩٩٪ من أعضائها في العالم الغربي، وربما ما يزيد على ٨٠٪ من هؤلاء في الولايات المتحدة ـ أي أنها غربية، مركزها الولايات المتحدة. وعلى كل هذا أمر منطقي ومتوقع، فحوالي نصف يهود العالم يوجدون في الولايات المتحدة وما يزيد على ٩٥٪ من يهود العالم إما في العالم الغربي أو في بلاد استيطانية مرتبطة به (جنوب أفريقيا واستراليا ونيوزيلندا)... ورغم كل هذه الحقائق إلا أننا نستمر في الحديث عن «الحركة الصهيونية العالمية» و«المنظمة الصهيونية العالمية» لا «الحركة الصهيونية الغربية/الأمريكية» مثلاً.

وقد واجه الخطاب السياسي الغربي وضعًا مقاربًا مع الحركة النازية

التي كانت تسمي نفسها الحركة الاشتراكية الوطنية (وهذا هو منظورها لنفسها وهذا هو ادعاؤها)، وهي تسمية تتضمن قدرًا من تعظيم الذات، ولذا سقطت هذه العبارة، ولا يشير الغربيون إلا إلى النازيين والإبادة النازية. ولنتخيل التناقض المضحك الكامن في عبارة مثل «الإرهاب الاشتراكي الوطني»!

وهناك تحيز آخر قريب من هذا وهو تقبل ادعاءات الإنسان عن نفسه كأنها حقيقة تصنيفية مطلقة. وهذا ما يحدث عادةً في استطلاعات الرأي. فعلى سبيل المثال توجد أعداد غفيرة من اليهود الأمريكيين الذين يصنفون أنفسهم على أنهم صهاينة ويسمون أنفسهم كذلك، بل وينضمون للمنظمة الصهيونية (العالمية) ويحضرون كل الاجتماعات ويدفعون الاشتراكات والتبرعات، ولكنهم مع هذا لا يهاجرون قط إلى إسرائيل بل ولا يساعدونها سياسيًا إن تعارض هذا مع مصالحهم أو تهدد وضعهم، فهؤلاء الصهاينة لا يمارسون أي نشاط صهيوني حقيقي. بل ويذهب بن غوريون إلى أن صهيونيتهم الزائفة إنما هي وسيلة لتخبئة الدرجات العالية من الاندماج والانصهار. ولذا اقترح بن غوريون حلًا لهذه الورطة بتسميتهم «أصدقاء صهيون» على أن يقتصر الدال «صهيوني» على هؤلاء اليهود المستعدين للهجرة الاستيطانية.

بل وسنجد أن مصطلح «يهودي» ذاته، هو أيضًا مصطلح يطلقه البعض على نفسه رغم غياب أي سمات يهودية في حياته أو أي استعداد للالتزام بقيم يهودية. ولعل ما يساعد هؤلاء على الاستمرار في ادعائهم أن الفقه اليهودي ذاته لم يحدد قط من هو اليهودي بدقة، بل ترك الأمر على عواهنه. وقد تدهور الأمر إلى حد أن أحد التعريفات المعتمدة لليهودي «أنه من يشعر في قرارة نفسه بذلك» مما يعني غياب أي معايير للحكم ومما يفقد الدال «يهودي» أي مجال دلالي خارجي، ويتحول إلى حالة نفسية، تختلف من فرد لآخر.

وقد ظهرت المشكلة وبحدة مع تهجير اليهود السوفيات إذ حضر معهم عدد من غير اليهود الذين ادعوا اليهودية ليستفيدوا من التسهيلات

المنوحة للمهاجرين، كما جاء عدد ضخم من أشباه اليهود، وهؤلاء أفراد كان جدهم يهوديًا ولا توجد أي علاقة أخرى لهم باليهودية.

وعلى كل مهما كانت المشكلة بين اليهود أنفسهم فنحن نجابه مشكلة فقهية ناجمة عن المشكلة اللغوية. والسؤال الذي يطرح نفسه: هو هل يمكن للمسلمين أن يقبلوا التعريف الذاتي لليهودي بأنه من يشعر في قرارة نفسه بذلك، أو حتى التعريفات الصهيونية الأخرى التي تجعل من اليهودية انتماء عرقيًا لا علاقة له بأي إيمان أو أخلاق، أم أنهم لا بد أن يتمسكوا بالتعريف الإسلامي لليهودي؟ وإن كان التعريف الإسلامي لا ينطبق على غالبية يهود العالم، فماذا نسميهم إذن؟ هذه قضية شائكة للغاية على الفقه الإسلامي التعامل معها.

وقد اكتشف الشهرستاني تحايلاً مماثلاً، فقد لاحظ أن إحدى الجماعات الغنوصية (الميديائيون) سموا أنفسهم بالصابئة، وهم في واقع الأمر ليسوا الصابئة الذين يشير إليهم القرآن. وقد فعلوا ذلك حتى يطبق عليهم النص القرآني فيصنفوا على أنهم من أهل الكتاب ويتمتعون بما لديهم من حقوق.

٦ ـ والمصطلحات المستخدمة في الخطاب الحضاري والسياسي الغربي لوصف أعضاء الجماعات اليهودية مصطلحات متحيزة إلى أقصى درجة، فهي متجذرة في الرؤية التوراتية التي ورثتها المسيحية. وقد حاولت المسيحيّة الكاثوليكية إعادة تفسيرها وإعطاءها طابعًا مجازيًا ولكنها عادت واكتسبت مضمونًا حرفيًا مع الإصلاح الديني وتصاعد معدلات العلمنة وتدور هذه الرؤية حول عنصرين أساسين، والعلاقة بينهما:

(أ) أول هذين العنصرين هو «الشعب» (الشعب المختار أو الشعب المقدس)، وهو المصطلح المستخدم للإشارة إلى اليهود، ولذا فهم أيضًا «الشعب اليهودي»، وهو مصطلح يفترض أن اليهود يكونون كتلة بشرية تتسم بقدر كبير من الوحدة والتماسك يتجاوز كل الأزمنة والأمكنة، كتلة لها «تاريخ يهودي» مستقل يتسم بقدر عال من الاستمرارية. ولذا فالإنسان الغربي يرى أعضاء الجماعات اليهودية في تنوعهم الهائل على

أنهم يكونون كيانًا واحدًا رغم أن هؤلاء اليهود كانوا عبرانيين في بادئ الأمر ثم تطورت عقيدتهم من العبادة الإسرائيلية القربانية إلى العقيدة اليهودية الحاخامية، وتفرع عنها اليهودية السامرية وظهر كذلك القراءون والمارانو والدونمه والفلاشاه. ثم نجد في العصر الحديث اليهود من المحافظين والإصلاحيين والارثوذكس، ثم اليهود الملحدين والاثنيين وغيرهم. وتوجد عشرات الجماعات اليهودية غير المتجانسة سياسيًا وحضاريًا. كل هؤلاء رآهم الغرب داخل تحيزه التوراتي باعتبارهم العبرانيين أو اليهود أو الشعب المختار الذي تمتد إليه ذراع الإله القوية تقوده في تجواله من مصر وفي صعوده إلى أرض الميعاد!

(ب) ثمة افتراض في الخطاب التوراتي أن ثمة علاقة عضوية (حلولية) بين الشعب المختار والأرض الموعودة أو بين اليهود وفلسطين، وأن ثمة مركزية لليهود في تاريخ فلسطين ومركزية لفلسطين في تاريخ اليهود، إذ أن الرب قد وعد فلسطين لشعبه وجعلها مقصورة عليه، مما أدى إلى تجمد فلسطين وتحولها إلى (إرتس يسرائيل) في الوجدان الغربي. وهذه الأرض المقدسة كانت تدعى «رتنو» عند الفراعنة، ثم أصبحت «كنعان»، وأصبح ساحلها يدعى «فلستيا»، ولفترة وجيزة سميت بعض أجزائها «يهودا وإسرائيل» ثم سميت كلها بعد ذلك «فلسطين». وأصبحت مقاطعة رومانية ثم بيزنطية مسيحيّة وأخيرًا جزءًا من الدولة الإسلامية، رغم كل هذا ظلت تدعى «إسرائيل» (لا توجد كلمة «فلسطين» في اللغة العبرية، ولذا يمكن أن ترد العبارة التالية في الكتب المكتوبة بالعبرية: في عام ١٩٢٣ قامت فرقة مسرحية يهودية بأداء تمثيلية في إرتس يسرائيل).

وقد تفرع من هذين المفهومين (استمرار الشعب اليهودي ومركزية علاقته بفلسطين) مصطلحات مثل «الشتات»، و«المنفى» والتطلع إلى «العودة»، وهي مصطلحات لا يمكن فهمها إلا في إطار الإيمان بمركزية فلسطين في حياة اليهود، فهم حينما يبتعدون عنها فإنهم «يتشتتون» ويشعرون بالغربة و«النفي»، ويريدون «العودة» إليها. وعبارة «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» لا يمكن فهمها إلا في إطار تصور أن اليهود

شعب واحد مستمر في وحدته عبر التاريخ، وأن أرض فلسطين هي أرضه. إن تركها تصبح أرضًا فارغة من السكان بلا شعب، تنتظر سكانها من أعضاء الشعب اليهودي ليعودوا إليها، فهم العنصر المركزي بالنسبة إليها، وما عدا ذلك فهو شيء عرضي غير أصيل، وإن استوطن هذا الشعب في أرض غير فلسطين فهو شعب بلا أرض. ولتحقيق الاستمرارية ولرأب الصدع لا بد أن يعود الشعب للأرض وتعود الأرض للشعب فيعم السلام ويسود الوئام.

والإشارة الواردة في وعد بالفور للعرب (الذين كانوا يشكلون عام ١٩١٧ ما يزيد على ٩٠٪) من سكان فلسطين باعتبارهم «الجماعات غير اليهودية» هو اصطلاح يفترض أن الأغلبية العربية هامشية بالنسبة لفلسطين وأن ثمة مركزية لليهود في تاريخ فلسطين، بل ويظهر التحيز في مصطلح بريء مثل «الرواد الصهاينة» للإشارة إلى المستوطنين الصهاينة قبل عام ١٩٤٨، وكلمة «رائد» تتسم بفخامة غير عادية وإيحاءات كثيرة. فالرائد دائمًا في المقدمة، يرتاد المجهول ويتجشم المصاعب ليكتشف مناطق جديدة، وليفتح أراضي غير مأهولة بالسكان أو تقطنها شعوب بدائية لم تحسن استغلال هذه الأرض أو تطويرها. وفلسطين الآهلة بسكانها كانت دائمًا فارغة من سكانها من منظور غربي، ولذا حينما أتى الصهاينة كانوا من هذا المنظور روادًا.

وغني عن القول أن هذه المصطلحات («الشعب اليهودي» و«التاريخ اليهودي» و«الشتات» و«النفي» و«العودة» و«الرواد») كلها تتنافى تمامًا مع الواقع التاريخي للجماعات اليهودية وفلسطين، وأنها تشكل حجر الأساس في العقيدة الصهيونية، وأننا وقعنا ضحاياها. ومع هذا تمّتْ ترجمة هذه المصطلحات وأصبحت هي المصطلحات المتداولة في معظم الأدبيات العربية عن الموضوع، وتغلغلت تمامًا في نماذجنا التحليلية.

٧ ـ ويمكننا أن نتناول شكلاً من أشكال التحيز الذي يمكن أن يعد نتيجة غير مباشرة لعملية نقل المصطلح عن طريق الترجمة، وهو ما نسميه ظاهرة «المصطلح الغائب». ونحن حينما نتحدث عن هذه الظاهرة

فسننتقل من علاقة الدال بالمدلول إلى غياب الدال تمامًا رغم وجود المدلول. فهناك جوانب في الواقع لم يرصدها أحد من علماء الاجتماع والتاريخ الغربيين وبالتالي لم يسمها، وهو لم يرصدها ولم يسمها لأسباب عملية واضحة (خشية الفضيحة)، أو بسبب قصوره المعرفي الناجم عن وضعه التاريخي أو مصالحه الاقتصادية أو مجرد قصوره الإنساني، ومن ثم فالذي يحدث أن هذا الدال الغائب يظل غائبًا عنا، وخاصة أننا حينما نستورد ونترجم لا نترجم مصطلحًا هنا وكلمة هناك، وإنما نترجم هيكلاً متماسكًا من المصطلحات، مما يعني أن عملية الرصد للواقع تستمر في إطار الدوال الموجودة القائم، أما جوانب الواقع التي تندرج تحت إطار الغائب فلا يرصدها أحد، وإن رصدت فهي تهمش على الفور، إذ أنها تظل واقعة عرضية لا ظاهرة متكررة.

ومن المصطلحات التي ترجمناها بأمانة شديدة وأدخلناها في معجمنا التحليلي اصطلاح «رجل أوروبا المريض»، والإشارة هنا إلى صورة رجل يحتضر يعالج سكرات الموت وهو الدولة العثمانية. والصورة التي يجسدها المصطلح تجعلنا ننظر بكثير من الاشمئزاز على أسوأ تقدير، وبكثير من الشفقة (دون أي احترام) على أحسنه، وننسى تمامًا أن الدولة العثمانية كانت تحمي شعوبها - رغم ضعفها واستبدادها - من الهجمة الاستعمارية الغربية التي عصفت بالعالم بأسره، وننسى أن رجل أوروبا لم يكن من أوروبا، وإنما كان يقف على رأس الشرق الإسلامي زعيمًا وقائدًا له. ومن الواضح أن صورة رجل أوروبا المريض تعكس منظورًا غربيًّا للقضية، ينظر للدولة العثمانية باعتبارها ميراثًا سيقسم ويوزع بين القوى الغربية، وهي رؤية لا علاقة لها من قريب أو بعيد برؤية شعوب هذه المنطقة. فالمصطلح - مثل المصطلحات التي ذكرناها من قبل - صك في الغرب ويحمل منظورًا غربيًّا.

ولكن ما يهمنا - في السياق الحالي - أن نبين أنه يشير إلى رجل يوجد على حدود أوروبا، ولكنه ليس منها وبالتالي يحدد لها مجال الرؤية التاريخية المسموح لعيوننا بالتحرك فيه، ومن ثم ينسينا رجلاً آخر أكثر أهمية ومحورية وهو «رجل أوروبا النهم المفترس» أي الإمبريالية الغربية

التي كانت تبيد سكان أفريقيا آنذاك بعد أن كانت قد أبادت أعدادًا هائلة من سكان الأمريكتين الأصليين، وبعد أن أبادت سكان استراليا ونيوزيلندا، والتي كانت تقوم في الوقت ذاته باستعباد سكان آسيا وتخوض حربًا ضارية لتسويق الأفيون في الصين لنشر التقدم الغربي والغيبوبة العالمية الدائمة بين ربوعه. هذا الرجل النهم كان رابضًا على حدود العالم الإسلامي بعد أن التف حوله عدة قرون خشية «رجل أوروبا العثماني القوي» الذي كان لا يزال بعافيته، وهو كان رابضًا يتلمظ ويمصمص شفتيه على أمل أن يحل الوهن بـ «الرجل العثماني المسلم»، وحينما بدأ المرض يدب فيه كان يقضم منه قضمة هنا وقضمة هناك، وكان يدسّ له السم أحيانًا في طعامه بل وفيما يقدمه له من أدوية وهمية (من مساعدات وخلافه). وقد جمع «رجل أوروبا النهم» كل قواه وقضى على «رجل الشرق الفتي» (مصر محمد علي) الذي كان بوسعه أن يحقن الرجل المريض ببعض المقويات، ولعله كان من الممكن أن يشفى ويعافى نتيجة ذلك. كل هذه الظلال والمعاني والدلالات اختفت تمامًا بسبب عبارة «رجل أوروبا المريض» التي رسمت أمامنا صورة أخفت «الرجل النهم».

والآن كيف يمكننا تجاوز هذا الخلل والتحيز في المصطلح المنقول، المترجم أو المعرب؟

لعل القاعدة الأساسية لعلاج هذا الخلل هو ألا نترجم على الإطلاق، وإنما ننظر للظاهرة ذاتها، سواء في بلادنا أم بلادهم، ندرس المصطلح الغربي في سياقه الأصلي دراسة جيدة، ونعرف مدلولاته حق المعرفة ثم نحاول توليد مصطلحات من داخل المعجم العربي. والمصطلح الذي سنأتي به سوف لا يكون ترجمة حرفية (أي نقلاً دون اجتهاد) للكلمة الأصلية، ولكنه مع هذا وبسبب هذا تسمية للظاهرة من وجهة نظرنا ـ أي أننا سنولد أو نصك مصطلحًا يصف ما نرى نحن، ويفسره من وجهة نظرنا، متجاوزين بذلك تسميات الآخر وادعاءاته وأوهامه وحدود رؤيته. وهذا لا يعني بالضرورة انغلاقًا على الذات، وإنما يعني انفتاحًا حقيقيًا على الآخر بدلاً من الخضوع له تمامًا، أو رفضه تمامًا.

فالانفتاح الحقيقي هو عملية تفاعل مع الآخر نأخذ منه (ونعطيه) ونبدع من خلال معجمنا، فالإبداع من خلال معجم الآخر أمر مستحيل. وهذا ما فعله بالضبط الفلاحون الفلسطينيون حينما رأوا المستوطنين الصهاينة، فهم لم يخدعوا بكلام هؤلاء «الرواد» عن أنفسهم أو عن أحلامهم فقد كان لهم رؤيتهم ومنظورهم، فهم كانوا يعرفون تمامًا المعرفة أن أرضهم الفلسطينية مأهولة بأهلها، وهم يعرفون حق المعرفة أن لهم خبرة طويلة، تمتد منذ آلاف السنين، في زراعتها وحصادها. كما أنهم كانوا يعرفون أنهم ينتمون إلى الأُمَّة العربية الإسلامية ذات التقاليد الحضارية والدينية المركبة. ولذا فهم لم يسموا الرواد الصهاينة قط بالرواد، بل سموهم بـ «المسكوب» نسبة إلى مسكفا أو مسكبا أي موسكو، وكانت الكلمة تعني عندهم الذين أتوا من روسيا، أي الأجانب أو الدخلاء، وهي تسمية للمستوطنين الصهاينة أكثر دقة وعلمية من المصطلح الصهيوني الذي نتداوله في الوقت الحاضر.

ونحن لو نظرنا للظاهرة الصهيونية بشكل متجرد من المنظور الغربي (مثل الفلاحين الفلسطينيين) لاكتشفنا أن هناك صهيونيتين لا صهيونية واحدة: الأُولى خاصة بشرق أوروبا ويطلق عليها «الصهيونية الاستيطانية» ـ أي أن يذهب اليهودي إلى فلسطين ويستوطن فيها ويطرد سكانها أو يستغلهم. ولكننا سنكتشف صهيونية أُخرى في العالم الغربي وهي «الصهيونية التوطينية»، وهي صهيونية «أصدقاء صهيون» (الذين أشار إليهم بن غوريون) الذين لا يهاجرون ويكتفون بالضغط السياسي من أجل الدولة الصهيونية، ويدفع التبرعات لتوطين اليهود الآخرين في فلسطين بعيدًا عنهم. وقد سمى بعض الصهاينة الاستيطانيين هذا النوع من الصهيونية بصهيونية الصالونات. كما قال أحدهم أن الصهيوني هو يهودي يأخذ مالاً من يهودي ثان ليرسل بيهودي ثالث بعيدًا عنه في أرض الميعاد!

وقد أشرنا من قبل إلى اصطلاح «يهودي» وكيف أن هناك الكثيرين يدعون أنهم يهود، لأن هذا يرضيهم نفسيًا (كما هو الحال مع يهود أمريكا) أو لتحقيق مغانم مادية (كما هو الحال مع المهاجرين السوفيات).

لو اكتفينا بترجمة كلمة «يهودي» فنحن ننقل معها تحيزات مضللة، ولذا يمكن أن نستخدم اصطلاح «أشباه اليهود» للإشارة لهؤلاء اليهود الذين نسوا يهوديتهم ثم تذكروها فجأة لأسباب غير دينية، و«مدعي اليهودية» الذين يدعون اليهودية لنفس الأسباب، شريطة أن يفهم أن المكون اليهودي في الدال ينصرف إلى الادعاءات والديباجات وليس إلى أي مدلول حقيقي.

وهناك مصطلح متداول في الأدبيات الصهيونية، وهو Negation of the Diaspora وهو عادة ما يترجم بـ «نفي الدياسبورا»، وهي ترجمة أمينة تنقل تحيزات مَن صك المصطلح ومحاولته إخفاء شيء ما. ونحن بعد أن شاهدنا تاريخ النشاط الصهيوني عبر المائة عام الماضية اكتشفنا أن هذا الدال يعني أن الحركة الصهيونية ستحاول تصفية يهود العالم عن طريق تهجيرهم إلى فلسطين، أما من يبقى منهم في الخارج فستقوم بحلبه لصالح الحركة الصهيونية، بحيث يتحول يهود العالم إلى ما يشبه المستعمرات للمستوطن الصهيوني (على حد قول الزعيم الصهيوني أهارون بن جوردون). ولذا فنحن ننقل هذا المصطلح بقولنا «تصفية الجماعات اليهودية أو استغلالها».

أما كلمة «إنتي سيمتيزم» «معاداة السامية» فيمكننا أن نقول ببساطة شديدة «معادة اليهود»، وبالتالي ننحت مصطلحًا دقيقًا يصف الظاهرة دون أن ننقل المقولات العنصرية الغربية. وفي حالة «ايديولوجية»، مثلاً اقترح كلمة «قول» والتي تعني «الكلام» و«كل لفظ» و«الرأي والاعتقاد». ولتوسيع المجال الدلالي للكلمة يمكن أن نضيف صفات مثل «قول باطل» و«قول صادق» و«قول فاصل» وإذا تحول القول إلى إيمان راسخ فهو «عقيدة»، والقول قد يتحول إلى «فعل»، وقد يتحول إلى مجرد «ديباجات» وهكذا، بحيث نغطي كل الدلالات بكل تعرجاتها وتناقضاتها دون أن نقع بالضرورة في التناقض. وعملية التوليد أيضًا ستوقف دخول أي مصطلحات ذات منطوق أعجمي، كما أن كلمة «قول» مرتبطة بكلمات مثل «مقولة» و«أقوال» و«قيل وقال»، و«القوالون» وهكذا. وأرجو ألا يتهمني أحد بأنني لم أنقل بدقة كل المعاني في كلمة «ايديولوجية»،

فالتوليد محاولة تجاوز عملية النقل ليطرح لا بديلاً وإنما نقطة ابتداء جديدة تمامًا يتم توليدها من داخل المعجم العربي من خلال التفاعل مع حضارة الآخر، ثم ننطلق بعد ذلك من داخل ماولد إلى نسقنا المعرفي الفريد.

أما مصطلح الترشيد Rationalization فيمكن أن نعبر عنه بكلمة «تدجين» باعتبار أن ما يحدث بالفعل ليس ترشيدًا وحسب، وإنما تنميط واستيعاب للإنسان في الحركة المادية البيروقراطية للمجتمع وفي الحتميات المادية المختلفة بحيث يفقد الإنسان فرديته وإنسانيته ومقدرته على الاختيار.

وقد يكون من المفيد الإشارة إلى ضرورة اكتشاف المعجم العربي بكل إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية. فمثلاً يمكن بعث كلمات قديمة ضَمَرَتْ مثل «العمران» و«التراحم» للحديث عن الاجتماع الإنساني. ويمكن اكتشاف كلمات مثل «ديباجة» وهي كلمة قديمة لها ما يناظرها في المعاجم الغربية تصف مجموعة من المدلولات الهامة المركبة، أو كلمة «فن» (التي هي أكثر شمولاً من كلمة Art آرت الانكليزية والتي تعني ما يلي:

١ ـ التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل التي تحققها ويكتسب بالدراسة والمران.

٢ ـ جملة القواعد الخاصة بحرفة أو صناعة أو عمل.

٣ ـ مهارة يحكمها الذوق والمواهب.

٤ ـ جملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف وبخاصة عاطفة الجمال.

٥ ـ النوع من الشيء.

ولعلنا لو استخدمنا كلمة «فن» بدلاً من عبارة «العلوم غير الدقيقة» وقلنا «فن النفس» بدلاً من «علم النفس» (بكل ما تحمل كلمة «علم» من

ادعاء لا أساس له في الواقع) تمامًا كما يقول «فن المكتبات» بينما يقولون هم Library Science أو لعلنا لو قلنا «علوم فنية» (أي علوم تعتمد على الذوق والمواهب والمران والمشاعر وليس مجرد الرصد والملاحظة)، لاحظنا بكثير من جوانب الظاهرة الإنسانية التي تفلت من قبضة من يستخدم لفظة «علوم» وخاصة أن التفنن هو التنوع (تفنن الشيء تنوعت فنونه).

ومن المهم للغاية محاولة تأسيس علوم إنسانية (وهيكل مصطلحي) تكون نقطة ابتدائها لا الاسم وإنما الفعل أو المصدر أو اسم المعنى الذي يمكن اشتقاق فعل منه (اجتماع ـ قيام) على عكس الاسم الجامد (الذي ينقسم إلى اسم الذات والجنس) وهو ما لا يؤخذ من لفظه فعل بمعناه (رجل ـ غصن ـ نهر). فالفعل يتميز بكل من السكون والحركة، كما أن إمكاناته التعبيرية والاشتقاقية عالية للغاية. وحينما أدرس مادة الأدب النقدي فإنني استخدم كلمة «استنطق» لأصف علاقتي كناقد بالنص، وقد وجدت أن هذا الرجل يحل مشكلة كبرى وهي مشكلة التفسير: هل المعنى الذي يأتي به الناقد هو نتاج رؤيته الذاتية وحسب، يفرضه فرضًا على النص، أم أن المعنى كامن في النص ذاته؟ وهذا تعبير عن إشكالية الذات والموضوع. وباستخدام صيغة «استنطق» الناقدُ النصَّ يصبح المعنى لا في عقل الناقد ولا في النص ذاته، وإنما إنتاج حركة تفاعل بينهما، ولذا يوجد المعنى في نقطة افتراضية تقع بينهما ويلتقيان فيها، فالناقد يقول ما يقول من خلال النص وحده، إذ لا يمكنه القول دون النص ولذا فهو يستنطقه، والنص لا يبوح ببعض سره إلا من خلال الناقد، فهو لا ينطق بمفرده وإنما يستنطق، فالواحد في حاجة للآخر.

بل ويمكن نحت كلمات جديدة تمامًا، وهذا ما حاولت أن أنجزه في موسوعة **اليهود واليهودية والصهيونية** عندما نَحَتُّ كلمة «الحدودية» لوصف وضع الجماعات اليهودية التي تقف على هامش الحضارة الغربية. كما نحت كلمة «الحوسلة» أي تحويل كل شيء (الإنسان والطبيعة) إلى وسيلة لوصف اتجاه أساسي في الحضارة العلمانية نحو تحويل كل العالم إلى مجرد مادة يمكن توظيفها والاستفادة منها، لا حرمة لها ولا قداسة. وقد تم صك مصطلح «الحوسلة» على غرار مصطلحات مثل «البسملة»

و«الحوقلة» وعلى غرار مصطلح مثل «برمائي».

ومن أهم آليات التغلب على التحيز محاولة الوصول إلى مصطلح أكثر عمومية من المصطلح الغربي بحيث يصبح المصطلح الغربي هو عبارة عن مثال نسبي خاص أو مجرد حالة لظاهرة إنسانية عامة. فمثلاً بدلاً من الحديث عن «الديمقراطية» يمكن التحدث عن «آليات مشاركة الجماهير في صنع القرار»، وما الديمقراطية سوى أحد أشكال المشاركة، تمامًا مثل «الشورى» أو اجتماعات مجالس شيوخ القبائل» وهكذا. وبذا يفقد المصطلح الغربي مركزيته المعرفية الوهمية، ويصبح مجرد إحدى الشفرات التي يمكن فكها عن طريق مصطلح أكثر عمومية، ويصبح مجرد جملة أو تركيبة لفظية داخل لغة إنسانية عامة. وهذه اللغة الإنسانية العامة ـ بالمناسبة ـ لم يتم اكتشاف قواعدها بعد. فالموسوعة (العالمية) للعلوم الاجتماعية ليست عالمية وإنما غربية، وعلى الرغم من أن بعض كاتبيها من العالم الثالث، فإن نماذجها التحليلية ومصطلحاتها إما غربية أو متمركزة حول الغرب.

ومن أهم الآليات الأُخرى لتجاوز التحيز هو إدراك البعد المجازي في المصطلحات، فرجل أوروبا المريض ليس وصفًا دقيقًا لحالة تاريخية وإنما استعارة (الدولة العثمانية تشبه الرجل المريض، الدولة العثمانية على طرف أوروبا). ولا بأس من استخدام الاستعارات في صك المصطلح، فاللغة الإنسانية في جوهرها مجازية (عين الماء ـ يد الكرسي ـ رجل المائدة ـ خر صريع الهوى... الخ) والمجاز تحيز يتم بمقتضاه ترتيب تفاصيل الواقع لنقل رؤية معينة. ولذا فإدراك مجازية المصطلح سيجعل بوسعنا معرفة حدوده. وقد كتبتُ دراسة عن مصطلحي الحمائم والصقور وبيّنت أنهما في واقع الأمر طيران يستخدمان لوصف حالتين إنسانيتين (السلام والعنف). واقترحت أنه لرصد الموقف الإسرائيلي من الانتفاضة قد يكون من الأفضل إدخال طيور إدراكية أُخرى مثل: الدجاج (الذي يفر هاربًا) والنعام (الذي يدفن رأسه في الرمل) وتنويعات أُخرى على هذه الطيور الإدراكية مثل الدجاج الذي يتظاهر بأنّه من الصقور، والحمائم التي هي في واقع الأمر نعام، وهكذا. كما أنني في دراستي لليهودية اقترحت

تشبيه اليهودية لا بالنبات (الاستعارة العضوية) ولا بالآلة (الاستعارة الآلية)، وإنما بالتشكيل الجيولوجي المكون من طبقات متجاورة غير متفاعلة، واقترحت أن الاستعارة التي أطرحها لها مقدرة تفسيرية عالية.

ولكن مع هذا توجد مصطلحات خاصة، عقائدية ومذهبية، مرتبطة بعقيدة ومذهب ما، ولا بد من نقلها لعرض وجهة نظر الآخر. فحينما يتحدث الصهاينة عن «عودة الدياسبورا» من «المنفى» إلى «أرض الميعاد» و«أرض الأجداد» ويستخدمون مثل هذه المصطلحات، فنحن لا بد أن ننقلها للقارئ العربي كما هي إن كانت هي موضع النقاش. وقد أشرت من قبل إلى قضية «المنظور» وهي أن بعض الدوال لا تشير إلى مدلول خارجي وحسب، وإنما تشير بالدرجة الأولى إلى وجهة نظر صاحبها (منظوره) لهذا الشيء الخارجي، وأن وجهة النظر هذه في واقع الأمر أكثر أهمية من المدلول الخارجي. ويمكن في هذه الحالة نقل أو ترجمة المصطلح، على أن نوجه نظر القارئ إلى أن المصطلح يحوي مكونًا عقائديًا بأن نضع المصطلح بين شولتين كأن نقول «الدياسبورا» أو «الشتات» وأن نضيف عبارة «من منظور صهيوني»، أو أن نحيده فنقول «الدياسبورا» أي «الجماعات اليهودية في أرجاء العالم ما عدا فلسطين» أو أن نقول «الحرب العالمية (أي الغربية) الأولى» و«عصر النهضة الغربية» و«العصور الوسطى في الغرب» و«المستوطنون الصهاينة الذين يسمون أنفسهم بـ «الرواد» أو «الرواد أي المستوطنون الصهاينة».

ويمكننا أن نستخدم عمليتي التوليد والترجمة سويًا، فيمكن أن نشير إلى «الرومانتيكية» باعتبارها حركة فكرية أدبية وفنية سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر ولها مواصفات محددة وامتداد تاريخي داخل الحضارة الغربية، وبنفس الطريقة يمكن أن نستخدم كلمة «كلاسيكية» و«باروك». أما إذا أردنا أن نشير إلى ظواهر مماثلة أو شبيهة داخل التشكيل الحضاري العربي فإن علينا أن ننحت مصطلحات خاصة تصف الظواهر العربية الأدبية والفكرية بكل خصوصياتها، وتحاول أن تغطي الحقل الدلالي بكل نتوئه وتعرجاته، وهو أمر مستحيل إذا ما استخدم المصطلح الغربي. ولعل كلمة مثل «الوجدانية» قد لا تفي بالغرض ولكنها

على الأقل لا تذيع موجات وذبذبات لا علاقة لها بالسياق الحضاري العربي.

ثم نعود مرة أُخرى إلى تفاحتيّ الحمراوين: واحدة أرضية زمنية عند طرف إصبعي والأُخرى فردوسية أخروية مغروسة في أحلامي، بحثت عنهما في القاهرة وفي العواصم المستباحة، طرقت كل الأبواب دخلت في (البيتزاهت) و(ويمبي) وكل (الشوبنغ سنترز)، فاكتشفت أنهما اختفيتا «هاتان تفاحتان حمراوان» اختفيتا تمامًا مثل صيغة المثنى في العاميات العربية ومثل الخطوط العربية التي كانت تزين الحوائط في الماضي. أخبروني أن هناك أشياء دائرية حمراء مصنوعة من البلاستيك المستورد، ولكنني رفضت وسرت في الطرقات أبحث عنهما، عن تفاحتيّ الحمراوين: واحدة زمنية، والأُخرى فردوسية أُخروية، كلتيهما في أحلامي هذه المرة.

٦ ــ النظريات اللّغوية المعاصرة
وموقفها من العربيّة

د. عبده الراجحي

يأتي هذا البحث في إطار تناول مشكلة «التحيز» في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وحيث إننا الآن في مجال اللغة فقد يكون مفيدًا أن نبدأ بمدخل لغوي عن «التحيز» نفسه قاصدين إلى تحديد «المعنى» من ناحية وإلى تحديد «الوجهة» من ناحية أُخرى.

تعود الكلمة إلى مادة «حَوَزَ» وهي تدل على الامتلاك والضم، ومن ثم كان كل ناحية على حدة حيزا، ومعنى التحيز إذن الانضمام إلى ناحية ما.

على أن قدماء المسلمين فهموا «التحيز» على وجهين، التنحي عن جانب والميل إلى غيره، والزوال عن جهة الاستواء[١] وفهموا منه أيضًا «الانضمام إلى جماعة المؤمنين أو الفرار إليهم» وذلك من تحليلهم لسياق الاستعمال القرآني في سورة الأنفال ١٥، ١٦ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ ۝ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾.

ونحن نؤكد على هذين الوجهين لمعنى «التحيز» لأننا سنعالج المشكلة على هدي منهما، أي أننا سنقدم المنهج «المتحيز» باعتباره ميلاً إلى

(١) القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن** ـ تفسير سورة الأنفال.

ناحية أُخرى، وقد يكون كذلك خروجًا على الاستواء، كما سنقدم المنهج البديل وهو منهج «متحيز» أيضًا، ونسرع في الإقرار بأنه متحيز إلى الفكر السني بمعناه الواسع الذي يجمع النقل إلى العقل، ومن ثم يزعم أنه تَحيُّز إلى «الفئة» التي أشارت إليها الآية الكريمة.

وبعد هذا التحديد «للوجهة» نود أن نشير كذلك إلى قضية نراها ذات أهمية خاصة، تلك قضية «التحيز» في تناول العربية، ذلك أن «التحيز» له مجالاته المرصودة في الفكر العربي المعاصر؛ في التاريخ، والفلسفة، والاجتماع، والسياسة، والاقتصاد. ولعلنا لا نسقط في شيء من المغالاة حين نؤكد أن المنهج المتحيز في درس العربية قد يكون من أخطر هذه المجالات، لأسباب:

١ ـ إن العربية، مع كونها لغة «طبيعية» شأنها في ذلك شأن لغات البشر جميعها، فإنها ـ في الحق ـ «حالة خاصة»، لأنها لغة ذات حياة ممتدة مستمرة لم تعرف الانقطاع ولا الانفصام، وهي بذلك تختلف عن اللغات الأوروبية المشهورة.

٢ ـ إن هذه الحياة الممتدة قد امتلأت بتراث لغوي واسع ومتواصل قد لا يكون له شبيه فيما نعرف من لغات.

٣ ـ إن هذه الحياة المتصلة ـ بتراثها المعهود ـ قد ارتبطت في نسيج عضوي واحد مع نظام الحياة الإسلامية، بحيث يستحيل الفصل بين الحديث عن هذه اللغة وهذا النظام.

٤ ـ إننا نزعم أن التراث اللغوي لم يصدر عن نظرات «فردية» أو «وقتية» أو «صُدْفية»» وإنما صدر عن نظرية متناسقة في «المعرفة»، وهي نظرية إسلامية في صورتها السنية في أغلب الأحوال.

من هنا تبدو خطورة «التحيز» في تناول مسائل العربية، لأنك في الحق لا تستطيع أن تعزل أشكال التحليل «المتحيز» عن قضايا «المعرفة» مع تأكيدنا أن حسن القصد ونبل الغاية كان وراء ما صدر عن بعض أساتذتنا وزملائنا ممن سنعرض لهم بعد قليل.

وبعد؛ فقد يكون ضروريًا أن نوضح عناصر عنوان هذا البحث، أما النظريات اللغوية المعاصرة فنعني بها ما استقر عليه «علم اللغة» في الغرب ـ أوروبا وأمريكا ـ منذ دي سوسير حتى الآن، وأما «العربية» فنعني بها شيئين، «العربية» التي هي «اللغة» في حياتها الممتدة منذ العصر الجاهلي إلى وقتنا الحالي، و«العربية» باعتبارها «مصطلحًا» أطلقه القدماء على «النحو» بمعناه العام مشتملاً على وصف العربية أصواتًا وصرفًا وتراكيب.

وأما «موقف» هذه النظريات فلا نعني به موقف أصحابها من العربية، وإنما نقصد أصحاب العربية ممن اتصل بهذه النظريات واتخذ من «لغته» و«نحوها» موقفًا «متحيزًا» إلى نظرية ما.

ولعلنا نسرع هنا ـ على غير ما ينبغي ـ إلى شيء من «الحكم» نحدده في نقطتين، أولاهما أن هذا «الموقف المتحيز» بطبيعته موقف «ناقد» في الأغلب الأعم يسعى إلى إظهار ما يراه هؤلاء الباحثون من «خلل» في النحو أو في «طبيعة» اللغة ذاتها. وثانيتهما أن هذه المواقف تستند ـ في الأغلب أيضًا ـ إلى نظرية بعينها مما قد يكون التطور العلمي قد تخطاه في الغرب ذاته، والغريب أن الآراء التي تعبر عن هذه «المواقف» لا يزال بعض أصحابها يرددها، ويرددها كذلك بعض المخالفين لهم رغم ما جرى للأصول من تغيير.

النظريات اللغوية المعاصرة

لا شك أن القرن العشرين هو قرن «العلم» بمعناه «التجريبي»، وأن غلبة «العلم» عليه أثرت في المعارف الإنسانية تأثيرًا بالغًا، وانتهى التقسيم الثنائي، «إنسانيات/علوم» إلى تقسيم ثلاثي «إنسانيات/علوم اجتماعية/علوم»، وتسابقت العلوم الاجتماعية إلى الإفادة من مناهج العلم وبخاصة في «التجريب» مما يعرف-بالدراسات «الحقلية» أو «الإمبيريقية». على أن «علم اللغة» Linguistics هو أشهر هذه العلوم جميعًا، وهو الذي استطاع أن يؤسس «نظرية» علمية متناسقة، «بمصطلحات» قوية و«إجراءات» منتظمة في البحث. وأصبح لعلم اللغة

كلمة عالية في الغرب، بل إن كثيرًا من العلوم الاجتماعية كان عليه أن يحدد موقفه من هذا العلم، واستلهم بعضها أصول النظرية اللغوية أو بعض إجراءاتها.

وحين بدأ هذا القرن كانت النظرية اللغوية تتشكل على أيدي دي سوسير، وظلت تنمو وتتغير إلى يومنا هذا، لكن الصفة التي لا تتخلى عنها أنها نظرية «علمية» والحق أن التطور الذي أصاب هذه النظرية يبدو الآن تطورًا حاسمًا، بحيث تتمايز لدينا الآن نظريتان واضحتان:

النظرية البنائية والنظرية التحويلية التوليدية

أما النظرية البنائية، أو علم اللغة البنائي Structural linguistics فقد خلفت الدراسات «الفيلولوجية» التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، وكانت هذه الدراسات ـ كما تعلم ـ تاريخيّة مقارنة تهدف إلى معرفة العلاقات الوراثية بين اللغات وما يترتب على ذلك من الكشف عن قوانين «التطور» فيها[٢].

وقد بدأ علم اللغة البنائي بما وضعه دي سوسير في محاضراته عن علم اللغة العام، ثم غلب هذا العلم على البحث اللغوي إلى آخر الخمسينيات، ولم يختفِ اختفاء كاملاً من بعض دوائر الدرس إلى اليوم. على أن هذا العلم لم يبق على صورته التي قدمها دي سوسير وإنّما ظل يتوسع ويتفرع إلى اتجاهات ومدارس تختلف في الإجراءات والمصطلحات وطرائق التحليل، لكنها جميعها تعمل في إطار واحد هو ما يطلق عليه النظرية البنائية، ومن ثم فإننا نعني بهذه النظرية هنا كلّ ما تمثله من المبادئ العامة للمنهج، باعتبار اللغة «وقائع اجتماعية» عند دي سوسير[٣]، وحقيقة «ثقافية» عند سابير[٤]، ثم باعتبار المنهج «السلوكي»

(٢) عبده الراجحي: **فقه اللغة في الكتب العربية** ـ الفصل الأول بيروت دار النهضة العربية ١٩٧٢.

(٣) F. De Saussure, *Cours de Linguistique Generale*

(٤) E. Sapir, *Language*.

عند بلومفيلد[٥]، و«الوظيفي» عند مدرسة براغ[٦]، ثم باعتبار «نحو الخانات» Tagmemics عند بايك Pike ومعهد علم اللغة الصيفي[٧] Summer institute of linguistics و«النحو العلاقي» Relational grammar عند هلمسلف Hjelmslev[٨]، و«سياق الحال» Context of Situation عند فيرث Firth ومدرسة لندن[٩].

كل أولئك يمثل النظرية البنائية، ولسنا هنا بصدد تقديم شيء عن تفصيلاتها، وإنما نقصد إلى بيان «الخصائص» العامة للنظرية، وهي التي «تحيز» إليها بعض أساتذتنا وزملائنا، واتخذوها سندًا لموقفهم من العربية.

ولعلي أوجز أهم هذه الخصائص فيما يلي:

١ ـ إن دراسة اللغة «علم» Science تتخذ من «المادة» اللغوية «موضوعًا» لها، ومن ثم فهي دراسة «موضوعية» Objective لا ذاتية Subjective على أن التأكيد الأكبر كان على «استقلال» علم اللغة عن العلوم الأُخرى وبخاصة الفلسفة والمنطق، وهذا مبدأ أساسي عندهم لا يدحضه ما نعرفه عن تأثر كبارهم بمناهج علمية غير لغوية، مثل تأثر دي سوسير بدوركايم في الاجتماع، وتأثر سابير بغرائز بوعز Boaz وتأثر بلومفيلد بالاتجاه السلوكي في علم النفس.

٢ ـ إن اللغات الإنسانية «مختلفة»، وإن «اختلافها» لا نهاية له، وتلك مسألة مركزية في تفكيرهم، فكل لغة لها طبيعتها الخاصة، ومن ثم لها وصفها الخاص، وقد يترتب على ذلك ما يؤكده بعض الباحثين من أنه لا توجد «نظرية واحدة» عن «اللغة» بصفة عامة، وليس «علم اللغة» «تصورًا» ما أو «اعتقادًا» ما عن «اللغة»، وإنما هو «إطار» من

---

(٥) Bloomfield, *Language*.

(٦) S. Vachele, A. Prague, *School Reader in Linguistics* (Indiana University Press, 1964).

(٧) A. Sampson, *Schools of Linguistics*, 1980, p. 79.

(٨) Hjelmeslve, *Language*, 1983.

(٩) J. R. Firth, *Papers in Linguistics*.

«تقنيات» الوصف العلمي لأي لغة.

٣ ـ ويترتب على هذين المبدأين أن الدرس اللغوي درس «وصفي» لا «تاريخي» وهو وصفي يصف حالة للغة etat du Langue في وضعها الراهن؛ لأن ذلك وحده هو الذي يقدم للعلم «مادة» يمكن رصدها وفحصها، ويجب أن يكون الوصف موجهًا للغة في مظهرها المنطوق لا المكتوب، وأن تكون «مادة» الوصف مادة عامة، وليست مادة مختارة من المستوى الأدبي أو المستوى العالي للغة. ومن ثم فإن الوصف يجب أن يكون وصفًا للغة «في ذاتها ومن أجل ذاتها»: أي اللغة بما هي عليه لا بما ينبغي أن تكون عليه، ومن هنا لا بد من استبعاد كل ما هو «معياري» والتمسك فقط بما هو «وصفي».

٤ ـ وهذا الوصف اللغوي يخضع للتفسير «الآلي» للظواهر اللغوية، ويرفض رفضًا كاملاً أي تفسير «عقلي» لها، ولعل ذلك كان من تأثير الاتجاه السلوكي الذي يفسر الحدث الكلامي في ضوء المثيرات Stimuli والاستجابات Responses ومبدأ التفسير الآلي جعلهم يرفضون «التعليل» اللغوي، وجعل بعضهم يبعد دراسة «المعنى» من علم اللغة، أو على أقل تقدير لا يجعل «المعنى» أساسًا في تحليل الظواهر.

وقد وجه أصحاب هذا الاتجاه نقدًا عنيفًا للنحو الأوروبي القديم، أو ما يعرف بالنحو «التقليدي» traditional grammar استنادًا إلى المبادئ السابقة، بل إن بعضهم كان يبدأ عرضه لعلم اللغة بإخراج ما ليس منه What Linguistics is not قبل أن يقدم ما هو من علم اللغة What is linguistics[١٠] وكانت أوجه النقد تتركز في أن النحو الأوروبي التقليدي يصدر عن الفلسفة وعن المنطق الأرسطي، ويجعل «المعنى» أساس التحليل، ويختار «مادته» من المستويات الأدبية العالية، ويصف اللغات الأوروبية ـ على اختلافها ـ في ضوء النحو اللاتيني.

وفي سنة ١٩٥٧ ظهر على الناس ناعوم تشومسكي Noam

---

(١٠) S. Crystal, *What is Linguistics.*

Chomsky حين أصدر «البنى التركيبية» Syntactic Structures، ومنذ ذلك الحين أقام دنيا البحث اللغوي ولم يقعدها إلى اليوم، وبدأت نظرية جديدة أجمع العلماء على أنها «نظرية» حقيقية، هي **النظرية التحويلية التوليدية** Transformational generative grammar وقد تكاملت معالمها في كتابات تشومسكي وزملائه وتابعيه، على أني أود أن أشير إلى ثلاثة كتب تمثل النظرية خير تمثيل، وهي كتب تشومسكي:

١ ـ **مظاهر من نظرية التركيب** Aspects of the Theory of Syntax (1965).

٢ ـ **علم اللغة الديكارتي** Cartesian Linguistics (1966).

٣ ـ **اللغة والعقل** Language and Mind (1968).

ولست أريد هنا أن أقحم على الموضوع شيئًا قد يفتقد التوثيق العلمي، لكنه ـ في الوقت نفسه ـ قد يكون مفيدًا أن نشير إليه؛ ذلك أن تشومسكي قد أكد غير مرة إعجابه بالدراسات اللغوية «القديمة»، وقد ظهر ذلك جليًا في كتابه عن «**علم اللغة الديكارتي**» بل إنه قرر أن الدرس القديم أكثر أصالة من علم اللغة البنائي، وأنه يتضمن «جوهر» الفكر اللغوي الصحيح، ثم إن أباه كان أستاذًا للغة العبرية، وقد شغل تشومسكي نفسه في صدر شبابه ببحث عن النحو العبري.

ولا نزاع في أن النحو العبري الوسيط قد كتب في الأندلس وفي المغرب على نسق النحو العربي، منهجًا، وأبوابًا، ومصطلحات، بل إن نحاة العبرية عنونوا كتبهم بعناوين كتب النحو العربي المشهورة. ولست أريد أن أستنتج من هذه الإشارة استنتاجًا ما؛ فالحق أن النظرية التحويلية نظرية «علمية» «عالمية» أو «كلية» ذات شأن، والحق أيضًا أن الإجماع منعقد على أنها ثورة حقيقية في الدرس اللغوي إذ إنها قوضت المنهج البنائي من أساسه وأقامت منهجًا جديدًا فتح آفاقًا للنظر لم تكن معروفة آنذاك.

ولعل أهم ما جاء به تشومسكي أنه أعاد «علم اللغة» إلى «الفلسفة»

وإلى «المنطق»، أي أنه أعاده إلى «العقل» وهو يرى أن وصف «الأشكال» اللغوية في وضعها «الظاهر» لنا لا يقدم «علمًا»، ثم إن الوصف المحض للظواهر دون «تفسير» لها ودون «تعليل» لا يعين على فهم «طبيعة» اللغة.

إن اللغة هي التي تميز الإنسان من الحيوان؛ ولا يمكن أن يكون ذلك راجعًا إلى اختلافات بيولوجية بينهما، وإنما يرجع إلى الفرق الجوهري وهو امتلاك الإنسان «العقل» وقد استعار تشومسكي عبارة فون همبولت Von Hambolt إن اللغة «عمل العقل» Die Arbeit des Geistes وعليه فإن التفسير الآلي ليس شيئًا، وليس هناك بديل عن التفسير «العقلي».

وبعيدًا أيضًا عن التفصيل نوجز الخصائص العامة للنظرية التحويلية فيما يلي:

١ ـ إن اللغات الإنسانية ليست «مختلفة» على ما ذهب إليه البنائيون، وما يبدو لنا من الاختلاف إنما هو اختلاف في «أشكالها» الظاهرة فحسب، أما ما هو تحت هذه الأشكال فهو مشترك بين اللغات، ومن ثم شُغل التحويليون «بالكليات اللغوية» universals التي تدل عندهم على توحد الإنسانية جميعها في الطبيعة اللغوية. ومن مظاهر هذه الكليات أن الأطفال «يكتسبون» اللغة بطريقة واحدة لا تختلف من لغة لأُخرى ولا من مجتمع لآخر، وأن اللغات جميعها لها نظامان، أحدهما «للأصوات» وثانيهما «للمعاني»، وأن الأصوات فيها جميعًا تشتمل على صوامت Consonants وصوائت Vowels ومجهورة Voiced ومهموسة Voiceless، وأن الأصوات تجري في التراكيب وفق قوانين متشابهة، ولا توجد جملة لغوية إلا وفيها نظام للإسناد.. إلى غير ذلك من الكليات اللغوية التي تكشف الدراسات المتتابعة عن بعض مظاهرها كل يوم.

وهذه المسألة جوهرية في النظرية التحويلية؛ لأن هذا الاشتراك بين اللغات الإنسانية لا يمكن أن يكون «اعتباطيًا» وإنما هو برهان قوي على أن «الطبيعة» اللغوية واحدة عند الناس جميعًا.

ويترتب على ذلك أن الإنسان يولد ومعه «قدرة» على اللغة، أو فطرة لغوية Competence، أو ـ بلغة الحاسوب ـ إن الإنسان يولد مبرمجًا للغة، ولولا ذلك لما أمكن لنا أن نتعلم لغة أجنبية.

٢ ـ وهذه «الفطرة» هي التي يجب أن تحظى بالاهتمام العلمي؛ لأنها تمثل «البنية العميقة» للغة deep Structure وهي بنية متشابهة في اللغات؛ لأنها تنتظم «المعاني» التي ينتوي المتكلم أن ينقلها، وهي التي تتجسد ـ وفق نظام معين من «التحويل» ـ في كلام منطوق يظهر في بنية سطحية Surface Structure فيما يعرف بالأداء Performance. لقد كان عمل المدرسة البنائية محصورًا في هذا الأداء؛ أي في الظاهر السطحي للغة، أما التحويليون فكل همهم هو محاولة الوصول إلى قواعد العمق.

٣ ـ وحيث أنَّ قواعد العمق محدودة، وحيث أنَّ ما يظهر على السطح لا يحده حصر، فقد ترتب على ذلك مقولة التحويليين إن اللغات تتكون من عناصر «محدودة» ولكن «الجمل» التي تنتجها «لا نهاية لها»؛ أي أن اللغة بطبيعتها إبداعية منتجة Creative. وليس أدل على ذلك من أن الطفل في الخامسة من عمره ينتج كل يوم مئات من الجمل الجديدة لم ينطقها من قبل، ويسمع كل يوم مئات من الجمل الجديدة لم يسمعها من قبل ويتلقى ما تنقله إليه بقدرة واضحة على الفهم.

٤ ـ ولما كان الوصف اللغوي لا يتوقف عند ظاهر السطح، وإنما يسعى إلى فهم قواعد العمق، فإنه لا مندوحة عن «التفسير» العقلي، ولا عن «التقدير» و«التعليل» ومن ثم عاد «المعنى» ليتصدر التحليل اللغوي؛ بل ذهب بعضهم إلى التأكيد على أن التحليل النحوي إنما هو تحليل دلالي.

النموذج المتحيز والنموذج المرتضى

نحن إذن أمام نظريتين في درس اللغة؛ أما الثانية وهي النظرية التحويلية فلا نتوقف عندها كثيرًا لأسباب؛ منها أنه لم يتصل بهذه النظرية من الدارسين العرب إلا عدد قليل، كان معظمهم من المتخصصين في

دراسة اللغات الأوروبية، ومنها أن هؤلاء الدارسين - رغم موقفهم الناقد أيضًا للنحو العربي - لم يستطيعوا أن يقدموا نموذجًا مؤثرًا في الدرس العربي، أو لأن نموذجهم لم يستطع التأثير لأسباب «تعبيرية» «اتصالية» في لغة أصحابه. ومع ما نعرفه من جوانب الالتقاء بين النظرية التحويلية والنحو العربي - وبخاصة في قضايا المنهج، فإن موقف دارسي التحويلية اتجه أيضًا إلى النقد، وركز على «اللغة» وعلى منهج التحليل النحوي عند العرب. والقضية الأساسية في هذا الموقف الناقد تدور حول مصطلح تشومسكي عن «اللغات الطبيعية»؛ وهي التي يجسدها «المتكلم - السامع المثالي في مجتمع متجانس»، فيرى أن العربية الفصحى ليست لغة «طبيعية» ناظرًا إلى بعض الظواهر السلبية في «أداء» العرب لها. أو أن «العربية الفصيحة ليست لغة أولى في محدداتها النفسية والإدراكية والذاكرية» ومن ثم فهي «لغة بين الأولى والثانية»[١١] أما حين يعرض هذا الموقف الناقد للنحو العربي فإنه يتغافل عن قضايا المنهج الكبرى، ويتوقف عند جزئيات النظر عند الأوائل وعند جزئيات الحواشي عند المتأخرين واصفًا العمل النحوي العربي - في معظمه - بأنه ينبني على الوهم. والدكتور الفهري من أعمق الممثلين للاتجاه التحويلي علمًا، وتمثل جهوده علامة منهجية مهمة في هذا الاتجاه، ومن ثم فإن كلامه له دلالة خاصة، ونجتزئ هنا بتأكيده أن هناك خطأ كبيرًا هو «اعتقاد أن الآلة الواصفة للغة العربية الحالية أو القديمة تحتاج ضرورة إلى مفاهيم القدماء وأصولهم، أو بعبارة أُخرى إلى الفكر النحوي العربي القديم. وقد بيّنا في عدة مناسبات أن هذا التصور خاطئ، وأن الآلة الوصفية الموجودة عند القدماء ليس لها أي امتياز في وصف العربية، بل هي غير لائقة في كثير من الأحيان[١٢]».

ومن ثم فإن «النماذج العربية أثبتت كفايتها الوصفية، وليس هناك ما يمكن أن يشكك فيها بهذه السطحية، ولا أحد يستطيع بشيء من

(١١) عبد القادر الفهري: **المعجم العربي** - دار توبقال ١٩٨٥ ص ٢١.

(١٢) الفهري: **اللسانيات واللغة العربية** - توبقال ١٩٨٥ ١/ ٦٠ - ٦١.

الجدية (اللهم إلا إذا كان الأمر يتعلق بشعوذة) أن يدعي أننا نحتاج إلى نموذج آخر يبنى بالاعتماد على العربية في وصفها، والأكثر من هذا أن مثل هذا الكلام الغريب حقًّا على الخطاب العلمي يقدم دون أي استدلال على صدقه أو ثبوته[١٣].

أما النموذج المتحيز الحقيقي فهو الذي تحيز إلى النظرية البنائية وتبنى منهجها في البحث وطرائقها في التحليل واستخدم كثيرًا من مصطلحاتها، وكان له تأثير كبير في الدراسات اللغوية في العالم العربي منذ بدأ إلى اليوم.

وترجع المسألة إلى الأربعينيات من هذا القرن حين ابتُعث عدد من الباحثين العرب إلى الغرب لدراسة علم اللغة في إطاره البنائي، وقد أعد معظمهم دراسته عن «لهجة» عربية ما، ثم عادوا يطبقون المنهج الجديد على درس العربية، ووجهوا إلى الدرس العربي القديم نقدًا عنيفًا، لم يكن جديدًا في حد ذاته، وإنما هو ترجمة أمينة للنقد الذي وجهه البنائيون الغربيون للنحو الأوروبي التقليدي.

وتركز نقد هؤلاء لنحو العربية في القضايا العامة الآتية:

١ ـ إن النحو العربي يفتقد المنهج؛ لأن ليس له إطار نظري يوجهه.

٢ ـ إن النحو العربي ليس نحوًا لغويًا صرفًا، وإنما هو صادر عن تفكير فلسفي بصفة عامة، وعن منطق أرسطو القياسي بصفة خاصة.

٣ ـ ويترتب على ذلك أن النحو العربي نحو «عقلي» لا يتوجه إلى تحليل «الأشكال» اللغوية بما هي عليه، وإنما «المعنى» هو الأساس في التحليل، وقد رأينا كيف أن علم اللغة البنائي يشك في إمكان إدراج «المعنى» في الدرس «العلمي».

٤ ـ إن النحو العربي لم يدرس «العربية» بمستوياتها المختلفة، وإنما

(١٣) السابق ١/ ٥٧.

اعتمد على نصوص «مختارة» من المستوى الأدبي «العالي» وقد ترتب على ذلك أن هذا النحو «معياري» لا «وصفي».

وهذا النقد يمثل الإطارِ العام للنموذج المتحيز للبنائية اللغوية، ونعرض الآن لشواهد هذا النموذج من نصوص أصحابه، ثم نقابله بالنموذج الذي نرتضيه، وهو نموذج ـ كما أسلفنا ـ متحيز أيضًا، لكنه متحيز إلى المنهج العربي الموروث.

ولا يداري التحيز إلى البنائية ولا يخفي شيئًا؛ إذ الهدف إطراح المنهج القديم، والتمهيد لثورة عقلية، يقول الدكتور عبد الرحمن أيوب في صدر كتابه «**دراسات نقدية في النحو العربي**»:

فالنحو العربي ـ شأنه في ذلك شأن ثقافتنا التقليدية ـ في عمومها ـ يقوم على نوع من التفكير الجزئي الذي يعنى بالمثال قبل أن يعنى بالنظرية.

وثمة عيب في التفكير النحوي التقليدي. ذلك أنه لا يخلص إلى قاعدة من مادته، بل إنه يبني القاعدة على أساس من اعتبارات عقلية أُخرى، ثم يمتد إلى المادة فيفرض عليها القاعدة التي يقول بها.

«... من أجلِ هذا أتقدم بهذا الكتاب معترفًا بجهد المقل، على أني أشعر من ناحية أُخرى أن هذه المحاولة تمهيد ضروري لثورة عقلية لا بد من نضوجها قبل أن يتفتح ذهن الجيل الجديد إلى البحث اللغوي الموضوعي»[١٤].

لقد ظلت فكرة غياب الإطار النظري في النحو العربي تدور في كتابات الداعين إلى البنائية إلى اليوم، وفي الوقت نفسه يرون النحو العربي نحوًا «فلسفيًا» «عقليًا» ثم إنهم حين يحاولون هدم أركانِ المنهج يسمونها «نظريات»، فيتحدثون عن خرافة «نظرية العامل»، و«نظرية

---

(١٤) عبد الرحمن أيوب: **دراسات نقدية في النحو العربي** ـ مؤسسة الصباح بالكويت، ص: د ـ و.

البروز والاستتار»[١٥].

ولن نتوقف هنا عند هذه القضية، لأن معالجة «النظرية» في النحو تحتاج إلى عمل مستقل، على أننا نشير إلى أن النحو العربي نشأ في «مناخ عقلي عام» تزامن فيه مع العلوم الإسلامية والعربية الأخرى؛ القراءات، والتفسير، والبلاغة، والأصول، والكلام. وقد تساهمت جميعها في وضع «نظرية» في «المعرفة» الإسلامية، وتبادلت بينها التأثر والتأثير، وفي اكتساب النحو «للنقل والعقل» وتأثيرهما على التحليل بما أشرنا إليه في موضعه[١٦].

ونبدأ الآن في عرض ركائز النموذج المتحيز، وهي: المعنى ـ العامل ـ التقدير.

وهي ثلاث ركائز ترتبط كلها ارتباطًا عضويًا، ويفضي بعضها إلى بعض.

ـ أما مسألة «المعنى» فقد اتخذها أتباع البنائية نقطة انطلاق في هجومهم على النحو العربي، وذلك من منطق التحيز إلى البنائية التي تقتصر على تحليل «الأشكال» اللغوية. ولا يكاد بحث من بحوث هذا الاتجاه يخلو من هذه المسألة، بله الإفاضة فيها، ونجتزئ هنا بفقرة واحدة لدى أستاذنا الدكتور أيوب تكفي للدلالة على الاتجاه، يقول في مجال نقده لتحليل النحاة العرب للتعريف والتنكير واعتمادهم في التفريق بين المعرفة والنكرة على المعنى:

«ولو قصدنا لدراسة التعريف والتنكير لكان من اللازم أن نحصر هذه الحالات كلها، ونقسمها إلى ما يدل على التعريف وما يدل على التنكير، بصرف النظر عن وجود أداة ـ التعريف أو عدم وجودها. هذه دراسة للدلالة مجالها علم الدلالات أو المعاني Semantics. ومن أجل هذا نرى أنه لا بد لنا عند دراسة الكلمات وأنواعها من الاعتماد على شكلها

(١٥) السابق: ٧٦.

(١٦) عبده الراجحي: النحو العربي والدرس الحديث ـ بيروت: دار النهضة ١٩٧٩.

لا على دلالتها. وبهذا الاعتبار ينبغي أن نميز المعارف عن النكرات، لا باعتبار أن الأُولى كلمات تدل على معين والثانية تدل على غير معين»(١٧).

والمنهج الذي نرتضيه هو الذي يقع في الناحية الأُخرى وهو الذي أصَّلَهُ سيبويه وظل يوجه الفكر النحوي في تاريخه الطويل؛ المعنى هو الأصل في اللغة، وليس للنحوي غاية إلا الوصول إلى المعنى، وكل فصيلة من فصائل النحو، وكل تركيب من تراكيبه ليس مجرد أشكال ومبان، وإنما هي معان تتقمص مبان، ومن ثم فإن التحليل يرد المبنى إلى أصله، ويربطه بمعناه، أو يجعله تاليًا له؛ فالمبتدأ والخبر ليسا اسمين مرفوعين في بنية شكلية، وإنما هما تركيب مخصوص يصدر عن معنى معين، والفاعل ليس اسمًا مرفوعًا بعد فعل، والإضافة ليست تركيبًا من اسمين أولهما نكرة وثانيهما معرفة مجرور، وإنما كل أولئك مبان تتوحد مع معانيها ولا تنفصل عنها؛ ومن ثم فما فائدة النحوي إن اقتصر على رصّ الأشكال اللغوية.

ولعلنا هنا نُذَكِّرُ بمسألة انتشرت في كتابات الذين أرَّخوا للنحو العربي حين يقررون تقريرًا جازمًا أن النحو العربي نشأ لمحاربة «اللحن» الذي كان قد بدأ يتفشى في لغة العرب وفي لغة الداخلين في الإسلام، ولا نزال نؤكد ما حاولنا إبرازه في غير موضع أن هذه الفكرة لا تعبر عن حقيقة النحو العربي، أو على أقل تقدير لا تعبر إلا عن جانب واحد من هذه الحقيقة، ولعله أقل جوانبها شأنًا. ذلك أن النحو فيما نؤكد لم ينشأ لمحاربة اللحن، وإنما نشأ لهدف آخر، كان هدفًا واحدًا للعلوم التي تزامنت في النشأة في ذلك الوقت، وهو محاولة «فهم» النص القرآني الكريم(١٨). والفرق شاسع بين أن تضع قانونًا أو معايير لضبط اللغة وحفظ الألسنة من اللحن، وأن تحاول «فهم» معاني الكلام، لأن الفهم طريق لا نهاية لها، ولا يستطيع إنسان أن يقول إنه فهم المقصد من كلام ما، وأن هذا هو المقصد الذي لا مقصد سواه، وإنما يسعى كل إنسان

---

(١٧) أيوب: ١٢١.

(١٨) الراجحي: فقه اللغة، والنحو العربي، والدرس الحديث.

أن «يرجح» على «الظن الغالب» نوايا المتكلمين ومقاصدهم، فما بالك حين يكون الكلام كلام الله سبحانه، هل يستطيع إنسان أن «يقطع» على الله بمعنى، وإنما هو السعي البشري الذي يبذل أقصى الجهد في محاولة الفهم التي تنتهي دائمًا بالقولة المنهجية ذات الدلالة البالغة: «والله أعلم».

ولعلنا نشير هنا إلى حرف واحد لنرى تحليل النحاة له وصدورهم ابتداء عن المعنى، ذلك هو حرف «إلى» الذي يدل على «الغاية» أي الغاية التي يصل إليها حدث الفعل، فإذا بهم لارتباطهم بالهدف الذي أشرنا إليه في محاولة الفهم يفتحون آفاقًا في التحليل النحوي المستند إلى المعنى استنادًا كاملاً، فيتساءلون: أتدخل الغاية في المغيًا، أي أيدخل ما بعد «إلى» في حكم الحدث الفعلي الذي يرتبط به الحرف، ومن هنا هل يدخل «الكعبان» في الغسل عند الوضوء في قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [سورة المائدة: ٦]، فأين هذا التحليل كله من موضوع اللحن، وفي أي شيء يحتاجه اللسان كي يستقيم على سنَنِ العربية، المسألة لا شك من وادٍ آخر.

ـ أما القضية الكبرى في اتجاه التحيز فهي قضية العامل، والحق أن الموقف منها ليس جديدًا، فقد قيل فيها ما قيل منذ ابن مضاء، على أن «التحيز» البنائي قد أفاض فيها وجعلها أس البلاء في التحليل النحوي عند العرب، ونجتزئ هنا بما كتبه أستاذنا الدكتور تمام حسان لما له من تأثير على مسار كثير من البحوث اللغوية التالية، وهو أفضل تصوير لما نريد تقديمه؛ لأستاذية صاحبه المتمكنة في العربية وفي علم اللغة في شكله البنائي. يقول أستاذنا:

«لقد كانت العلامة الإعرابية أوفر القرائن حظًا من اهتمام النحاة فجعلوا الإعراب نظرية كاملة سمّوها نظرية العامل وتكلموا فيه عن الحركات ودلالاتها والحروف ونيابتها عن الحركات ثم تكلموا في الإعراب الظاهر والإعراب المقدر والمحل الإعرابي ثم اختلفوا في هذا الإعراب هل كان في كلام العرب أم لم يكن وكان لقطرب ومن تبعه من

القدماء والمحدثين كلام في إنكار أن تكون اللغة العربية قد اعتمدت حقيقة على هذه العلامات في تعيين المعاني النحوية. حدث كل ذلك في وقت لم تكن العلامات الإعرابية أكثر من نوع واحد من أنواع القرائن بل هي قرينة يستعصي التمييز بين الأبواب بواسطتها حين يكون الإعراب تقديريًا أو محليًا أو بالحذف لأن العلامة الإعرابية في كل واحدة من هذه الحالات ليست ظاهرة فيستفاد منها معنى الباب»[١٩].

ويقول في موضع آخر:

«وفي رأيي ـ كما كان في رأي عبد القاهر على أقوى احتمال ـ أن التعليق هو الفكرة المركزية في النحو العربي وأن فهم التعليق على وجهه كاف وحده للقضاء على خرافة العمل النحوي والعوامل النحوية، لأن التعليق يحدد بواسطة القرائن معاني الأبواب في السياق ويفسر العلاقات بينها على صورة أوفى وأفضل وأكثر نفعًا في التحليل اللغوي لهذه المعاني الوظيفية النحوية»[٢٠].

وعلى كثرة ما كُتب عن مسألة «العامل» فإن ما قدمه أستاذنا قد يكون أكثر ما كُتب تماسكًا لأنه يعرضه في إطار منهجه في التحليل وفق «القرائن»، ومن ثم نسلكه في اتجاه التحيز إلى البنائية لأنه استوعب معظم ما قدمته فروعها المختلفة، ومن هنا أيضًا قد يكون من حقنا أن نخالف أستاذنا الجليل؛ وذلك لأنه في عرضه للقرائن جعل العلامة الإعرابية قرينة منها، ثم جعل العامل هو الإطار النظري المعبر عن العلامة الإعرابية، وهنا موطن الخلاف؛ لأننا نرى المنهج الذي نتحيز له ونرتضيه على خلاف ذلك؛ إذ نفهم أن النحاة العرب لم يسجنوا العامل في العلامة الإعرابية ولم يقصروه على التعبير عنها أو تفسير وجودها، وإنما العامل هو المظلة الكبرى في النحو العربي، يتحرك التحليل

---

(١٩) تمام حسان: **اللغة العربية معناها ومبناها** ـ القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، سنة ١٩٧٩ ص ٢٠٥.

(٢٠) السابق: ١٨٩.

للظاهرة بجميع جوانبها، ومنها العلامة، ومنها بقية القرائن، في ظل هذه المظلة. لقد كان العامل هو «المعوّل» الأول والأعمق في الوصول إلى المعنى، ولذلك لم يكن حديثهم عن التقديم والتأخير، ولا عن الحذف والزيادة، ولا عن التعدد ولا عن الإسناد، ولا عن التقدير، ولا عن معاني الإضافة والفاعلية والمفعولية والزمنية والتضمن وغير ذلك إلا حديثًا عن العامل، بل إن سيبويه ـ وكتابه هو المسؤول الأول عن المنهج ـ كان يعالج العامل في إطار «قواعد الكلام» أو ما تسميه الآن «قواعد الخطاب» التي تنظر إلى السياق العام للحدث الكلامي؛ من نية المتكلم وقصده، وهيئة المخاطب ومعرفته وظروفه، ثم هيئة الحال التي يجري فيها الحدث؛ وضع يدك في معظم أبواب النحو عند الرجل تخرج لك ما تشاء من هذا الذي تزعمه لك، يقول مثلاً في مواضع من حذف العامل: «واعلم أنه لا يجوز أن تقول: زيد، وأنت تريد أن تقول لِيُضْرَبْ زيدٌ، أو لِيَضْرِبْ زيد إذا كان فاعلاً، ولا زيدًا، وأنت تريد ليضرب عمرو زيدًا ولا يجوز: زيدُ عمرًا، إذا كنت لا تخاطب زيدًا، إذا أردت ليضرب زيد عمرًا وأنت تخاطبني، فإنما تريد أن أبلغه أنا عنك أنك قد أمرته أن يضرب عمرًا، وزيد وعمرو غائبان، فلا يكون أن تضمر فعل الغائب، وكذلك لا يجوز زيدًا، وأنت تريد أن أبلغه أنا عنك أن يضرب زيدًا، لأنك إذا أضمرت فعل الغائب ظن السامع الشاهد إذا قلت: زيدًا أنك تأمره هو بزيد، فكرهوا الالتباس هنا ككراهيتهم فيما لم يؤخذ من الفعل نحو قولك؛ عليك، أن يقولوا: عليه زيدًا، لئلا يشبه ما لم يؤخذ من أمثلة الفعل بالفعل، وكرهوا هذا في الالتباس وضعف حيث لم يخاطب المأمور، كما كرهَ وضَعُفَ أن يشبه «عليك» و«رويد» بالفعل.

«هذه حُجَجٌ سُمعت من العرب ممّن يوثق به، يزعم أنه سمعها من العرب. من ذلك قول العرب في مثل من أمثالهم: «اللهم ضَبُعًا وذئبًا» إذا كان يدعو بذلك على غنم رجال. وإذ سألتهم ما يعنون قالوا: اللهم اجمع أو اجعل فيها ضبعًا وذئبًا. وكلهم يفسر ما ينوي.

وإنما سهُل تفسيره عندهم لأن المضمر قد استعمل في هذا الموضع

عندهم بإظهار[٢١] ـ وقد ترتب على التحيز البنائي من قضية العامل كل ما جاء بعد ذلك من مسائل التقدير والتعليل، ويستمر الإصرار على التوقف عند «الأشكال والوظائف» باعتبارها المجال الوحيد للتحليل العلمي الموضوعي.

يقول الدكتور أيوب:

«يلعب التقدير دورًا كبيرًا في النحو العربي. وذلك لأن النحاة كثيرًا ما يلجأون إليه لتصحيح رأي قالوا به. والتقدير ولا شك أمر غير واقعي، فحين يقول النحاة بأن المصدر المؤول مفعول منصوب بفتحة مقدرة فإنهم يفترضون وجود كلمة منصوبة بفتحة غير موجودة. ونحن حين نرفض نظرية التقدير نرفضها لعدم واقعيتها هذه. فالكلمة التي يلحظها النحوي ـ أو يقدرها ـ ليست بكلمة على الإطلاق. والحركة التي يتصورها في آخرها ليست بحركة أيضًا.

وأظن ذلك كافيًا في الدلالة على الصبغة البنائية التي تشبع بها هذا الاتجاه، ومن الواضح أن تعبير أستاذنا بأن الكلمة المقدرة كلمة «غير واقعية» أو «غير موجودة» صحيح من حيث الظاهر السطحي للغة، ومن حيث التحليل الآلي الشكلي لها، أما من حيث واقعها وطبيعتها فأمر غير صحيح.

والحق أن فكرة العامل صدرت صدورًا طبيعيًا عن المعرفة الإسلامية، إذ حين جمع النحاة الأوائل اللغة وبدأوا ينظرون فيها وجدوا أن الكلمة العربية ـ في بعض أنواعها ـ تتغير أواخرها حين تدخل في تركيب جملي. وقد رأوا أن هذا التغير لا يرجع إلى الكلمة ذاتها، وإنما يخضع «لنظام» خاص في اللغة العربية، هذا النظام تحدده «العلاقة» بين الكلمات في الجملة. ولنضرب لذلك مثلاً بكلمة «زيد» وجدوها تتغير على النحو الآتي:

---

(٢١) سيبويه: الكتاب، هارون ـ ١/ ٢٥٤.

حضر زيدٌ

رأيت زيدًا

مررت بزيد

ما كان لعلماء المسلمين أن يروا هذا التغير الذي يحدث في آخر «زيد» ويحكموا بأنه راجع إلى الكلمة، أو أنه يحدث بلا سبب، فلا يوجد «أثر» في الفكر الإسلامي بدون «مؤثر» وقد هداهم النظر عند تقنين العربية أن يحكموا بأن الضمة التي في آخر «زيد» سببها الفعل «حضر»، وأن الفتحة سببها «رأيت»، وأن الكسرة سببها «مررت بـ». فسموا هذه الأسباب «عوامل»، أي أنها هي التي «تعمل» الرفع أو النصب أو الجر في الاسم.

ولم يكن هذا الحكم مقصورًا على التحليل للشكل اللغوي بل كان مرتبطًا بعد ذلك «بالمعنى»، فهذه الحركات التي سببتها «العوامل» إنما هو علامات على «وظائف» نحوية تؤدي معاني يمكن رصدها وتقنينها.

وقد استقرت فكرة «العامل» في الفكر النحوي العربي منذ أول الأمر، أي منذ سيبويه، وتوسع فيها العرب توسعًا كبيرًا، فتحدثوا عن العامل اللفظي والعامل المعنوي، وعن العامل القوي، والعامل الضعيف، وتوصلوا إلى قوانين نظنها رائدة في هذا المجال، إذ رأوا أن الأصل في العمل هو «الفعل»، وهذه فكرة مهمة في التحليل الإسلامي الذي يرى أن «الأحداث» هي المؤثرة، وأن «الأجسام» ليست ذات تأثير.

ولم تسلم فكرة «العامل» من النقد عند بعض القدماء كما نعرف عند ابن مضاء القرطبي، لكن النظرية ظلت مسيطرة على التحليل النحوي عند العرب إلى اليوم.

وقد يكون مهمًّا أن نشير إلى أن مفهوم العامل Governer قد عاد يحتل مكانه في المنهج التحويلي، بل قد يكون مثيرًا أن نرى تعبيرات التحويليين لا تختلف عن تعبيرات نحاة العربية عن فكرة التأثير والتأثر. وانظر مثلاً المثال الذي قدمه الفاسي الفهري عن الفعل «ضرب» الذي

يأخذ فضلة لها دور متقبل العمل Recipient أو الضحية Patient ويأخذ فاعلاً هو منفذ العمل Agent(٢٢).

ـ ولنلتفت الآن إلى جزئية من جزئيات التحيز إلى البنائية في تحليل ظاهرة عربية، وهي موضوع أقسام الكلمة، وقد تواتر الحديث في هذا الموضوع عند كثير من الباحثين مسايرة «الشائعة» علمية تقول بأن التقسيم العربي الثلاثي للكلمة إنما هو تقسيم أرسطي منطقي، ورغم كثرة ما كتب فإن أستاذنا الدكتور تمام حسان هو الذي قدم رؤيته المتناسقة عن أقسام الكلام منتفعًا بالاتجاه البنائي(٢٣)، وقد دفع تلميذًا نجيبًا من تلاميذه ليقدم دراسة متعمقة عن الموضوع تسير في الاتجاه نفسه قال فيها:

مع تقديري البالغ لما بذله أسلافنا في دراساتهم اللغوية، وعلى مدى أزمنة طويلة، فقد شعرت أن بعضًا من آرائهم في مسائل عديدة ـ ومنها مسألة تقسيم الكلام ـ قد خضعت لتأثيرات بعيدة عن فهم الروح العامة للغة، وكان من نتائج ذلك أن تكلفوا أساليب لغوية جاء قسم منها على صورة لم تعهدها العربية، ولم ينطق بها لسان العرب، فابتعد النحو عن معانيه الحقيقة، وأصبح أسيرًا لمنطق لا يقره منطق اللغة. .

إن دوران النحاة القدماء في فلك التقسيم الثلاثي لأقسام الكلم دون مسوغ عرض الدراسات اللغوية لكثير من المتاعب المنهجية، وبدلاً من تيسير المسائل وتذليل صعابها، سار النحاة في طريق التعقيد. .

«إن إعادة النظر في تقسيم الكلام على أسس شكلية ووظيفية سليمة ستضع حدًا لاضطراب التقسيم القديم وتساعد على فهم المقاصد الأساسية من التركيب الكلامي، وهذا لعمري غاية ما تتوخاه كل لغة من لغات العالم»(٢٤).

---

(٢٢) الفهري: **المعجم**، ص ٣١.

(٢٣) تمام حسان: **اللغة العربية** ٨٦.

(٢٤) فاضل مصطفى الساقي: **أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة**، القاهرة: مكتبة الخانجي ١٩٧٧، ص ٢٤ وما بعدها.

وقد انتهى بحث الدكتور الساقي إلى التقسيم الذي ارتضاه أستاذنا الدكتور تمام من قبل، وهو أن الكلم سبعة أقسام: الاسم والصفة والفعل والضمير والخافضة والظرف والأداة.

ونحن نخالف أستاذنا أيضًا ما اقترحه من تقسيم للكلم العربي، ونتحيز إلى تقسيم سيبويه، ونرى أن التقسيم السباعي فرّق بين الاسم والصفة والضمير والظرف، وقد كانت جميعها قسمًا واحدًا هو الاسم عند سيبويه، وإذا طبقنا المنهج البنائي نفسه في الشكل والوظيفة وجدنا أن هذا التفريق يحتاج إلى مناقشة وإلى إعادة نظر، وقد قرر أستاذنا في غير موضع بتطبيق المبادئ البنائية بوجود تشابه في الشكل والوظيفة بين هذه الأقسام، وقرر «أن الأسماء ذات سمات تشترك فيها مع الصفات أحيانًا، ومع الضمائر أحيانًا أُخرى، ومع الظروف في بعض الحالات، ويكفي أن هذه الفصائل تقبل الإسناد، وتقبل الجر، وتقبل الإضافة، وكلها من «الملامح المميزة للأسماء».

ونحن كذلك نرتضي تقسيم سيبويه ـ لأننا نرتضي الاتجاه التحويلي الذي يؤكد أن القاعدة «العلمية» لها خصائص، منها أن تكون «قوية» Powerful أي اقتصادية Economical وتحتوي على أكبر عدد من الحقائق بأقل عدد من مواد القاعدة.

وبعد، فإن النقد الذي وجهه البنائيون للنحو العربي هو الذي ظل سائدًا في كتابات كثير من الباحثين، وحين نضعه موضعه في إطار التطور الحادث في النظرية اللغوية الغربية ذاتها نجد أركانه تهتز واحدًا في إثر آخر، وذلك:

١ ـ أن «العقل لا يمكن إبعاده عن التحليل اللغوي، لأنه ـ بمقتضى العلم ـ مصدر الأحداث الكلامية، ولعل النحو العربي قد أثبت حياته عبر القرون بما فيه من أصول «عقلية».

٢ ـ وأنَّ «المعنى» هو بداية التحليل اللغوي، وهو «غايته»، لأننا لا نتكلم من أجل أن نصدر «ضجيجًا صوتيًا»، وإنما لكي نوصل «معاني» إلى غيرنا.

٣ ـ وحيث أن «المعاني» تكمن في العمق فلا مندوحة عن «التقدير» ولا عن «التعليل»، ومن ثم فإن الوصف اللغوي لا يمكن أن يتوقف عند السؤال بـ «ما؟» و«كيف؟» وإنما لا بد من السؤال بـ «لِمَ؟»، ولعلنا لا نجاوز الحد حين نؤكد أن «العامل» النحوي الذي تعرض للسهام يعد في الحق إنجازًا فكريًا عربيًا.

كلمة أخيرة تبقى في سياق التحيز للبنائية. لقد انتهت النظرية اللغوية البنائية في العالم أو كادت، لكن هذا الموقف الذي بيناه لا يزال يسيطر على كتابات كثيرة في العالم العربي، رغم أن الذي ينهض بذلك هو من الجيل التالي الذي لم يتصل بأصول النظرية اللغوية في مظانها اتصال الأساتذة الذين أشرنا إليهم، بل إنهم أخذوا عن هؤلاء وتوقفوا عند ما كتبوه رغم أن النهر قد جرت فيه مياه كثيرة جديدة.

أما عن «التراث» فإن مسؤولية أهله ـ فيما نحن فيه ـ أكبر وأعظم، وعلينا أن نعترف أننا حتى الآن «أقصر قامة» من مستوى التراث العربي، ومعظم دراساتنا لا يزال يدور حول جزئيات، ولم تتوجه جهودنا إلى الكشف الصحيح «للأصول العامة» للمنهج، باعتبارها نظرية خاصة في المعرفة.

٧ ـ اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية:

نحو رؤية لغوية معاصرة وفتح باب الاجتهاد

د. محمد أكرم سعد الدين

يكتسب مفهوم التحيز كما يرسم هذا البحث حدوده أهمية بالغة لأنه يختص بمجمل تصورات الأمة لذاتها وموقفها حيال موقعها ومستقبلها على خارطة الوجود الإنساني، فهو ـ وإن تغافل كثير منا عنه ـ انعكاس لارتداد الأمة عن موقعها الريادي وقبولها بواقع التقزم الثقافي، وهو ـ كذلك ـ موقف يعبر عن مختزنات ذاكرة الأمة تجاه المستقبل الذي ترتجيه لنفسها، وهو موقف جعل كثيرًا من مثقفينا المحدثين يبحثون عن الذات في ذوات أخريات دون أن يفطنوا إلى أن تكامل الذات يبدأ أول ما يبدأ بوعيها على طريق تشوف ما تحتاجه من معطيات الذوات الأخريات، كما أنه موقف دفع بمتكلسينا المحدثين إلى الانكفاء على قشرة الذات دون النفوذ إلى ما في لبابها من مكونات، وإذا نحن رفعنا عتبة التسامح إلى أعلى درجاتها أمكننا أن نبرر للمتكلسين موقفهم، فنعتبره موقفًا أنانيًا حمائيًا ـ يحمل في داخلها إمكانات الانصلاح إذا ما أدرك خطر التكلس على الذات التي يبغي حمايتها، ولكن لا يمكن لعتبة التسامح ـ مهما ارتفعت ـ أن تبرر تحيز الجماعة ضد ذاتها اللهم إلا على أساس الظرف المخفف للحكم، وهو إصابة بفصام في الشخصية تصاحبه نوبات من الاعتداء على الذات، في هذا البحث نتناول جوانب من اعتداء الفكرالعربي الحديث على ذاته.

نعرض في هذه الدراسة لثلاثة قطاعات من التحيز، الذي يمارسه

العقل العربي الحديث ضد لغته العربية، فنتناول أولاً حالة من التحيز المراوغ، يتحول فيها الفكر النهضوي من خلال بحثه عن مسوغات لنقد المنهج اللغوي الذي اتبعه الرواد من علماء اللغة العرب إلى فكر ديماغوجي فوضوي، ثم نتناول ـ ثانيًا ـ حالة من التحيز التبعي يتقمص فيها عدد من اللغويين العرب مقولات غربية متحيزة تقاعسًا منهم عن محاولة اكتشاف جوهر الخطاب الإنساني ـ عامة ـ والخطاب العربي ـ بخاصة ـ وتهيبًا من خرق حاجز الخوف الثقافي، وننتقل ـ ثالثًا ـ إلى حالة من حالات التحيز الساذج الذي ينطلق في أحكامه القيمية من جهل مطبق بحقيقة نظام الترقيم الكلمي العربي، ولكن قبل هذا وذاك ـ نقوم بطرح مجموعة من المفاهيم تمهيدًا لتوفير إطار مرجعي معرفي مشترك للتواصل مع المصطلحات والمفاهيم التي يضمها البحث.

١ ـ مفاهيم وحدود

التحيز ـ لغة ـ «هو انحصار الشيء في مكان دون آخر، (المنجد ١٩٦٩ ـ ١٦٤)، والحيز: المكان (وهو مأخوذ من الحوز) أي الموقع الذي أقيم حوله سد أو حاجز، (المنجد ١٩٦٩ ـ ١٦١)، وجاء في مختار الصحاح، «ح و ز ـ (الحوز) ـ الجمع وبابه قال وكتب وكل من ضم شيئاً إلى نفسه فقد حازه واحتازه أيضًا، والحيز بوزن الهين ما انضم إلى الدار من مرافقها وكل ناحية حيز، والحَوْزَة ـ بوزن الجوزة ـ الناحية، وانحاز عنه عدل، وانحاز القوم تركوا مركزهم إلى آخر».

هكذا أوردت المعاجم اللغوية تعريف التحيز، إلا أن التحيز قد اكتسب مضمونًا معرفيًا جديدًا، مما أضاف إلى التحيز المكاني مدلول التحيز الفكري، فاتسعت بذلك دائرة استخداماته الدلالية، فصار دال التحيز يحرض في ذهن الجماعة اللغوية العربية مفهوم انحصار الرؤية في منظور مكاني أو فكري، منظور محكوم بفرضيات مسبقة تضع العربة أمام الحصان وتطبخ المدخلات، سواء أكان مطبخها العقل الظاهر أو الباطن؛ لتؤدي إلى نتائج مرسومة مسبقًا في ساحة الشعور أو اللاشعور.

ضمن هذا المنظور، التحيّز هو موقف عقلي يسخّر القيم المعرفية

المكتسبة ووسائل البحث ومناهجه لخدمة الموقف السابق على البرهان.

ويصعب الفصل بين المنهج التحيزي والموقف المتحيز لأن المنهج هو نتاج الموقف، فالمنهج ـ كما نراه ـ هو مجموعة من المفاهيم والقيم المسبقة،التي توجه الباحث في معالجة موضوع البحث، والاستراتيجيات التي يتبعها الباحث على طريق الوصول إلى الهدف الظاهر أو الباطن للحدث العقلي، الذي يرمي إلى ترسيخه في الذاكرة الإدراكية للمستهدفين بالخطاب.

والتحيز ثلاثة تحيزات. تحيز للذات ضد الذوات الأخريات، وتحيز للذوات الأخريات ضد الذات، وتحيز للحقيقة ضد جميع الذوات، فحين نتحيز في نسقنا المعرفي للخليل بن أحمد الفراهيدي ضد ناعوم تشومسكي، فإننا نتحيز لذاتنا الثقافية ضد ذات ثقافية أُخرى، أما حين نتحيز لهنري سويت ضد الخليل بن أحمد الفراهيدي ـ حين تتساوى المعطيات ـ فإننا نتنكر لذاتنا الثقافية انحيازًا لثقافة مكونة أُخرى، وإذا ما تحيزنا للشمولية الكامنة في منهج الخليل بن أحمد ضد التوليدية التحويلية الظاهرة في منهج ناعوم تشومسكي وموريس هالي، فإننا نتحيز للواقع اللغوي، الذي يقر بوجود العالميات والخصوصيات اللغوية في آن واحد، وكذلك حين يتحيز الأستاذ فيرث ـ أول من شغل كرسي علم اللغة في جامعة لندن ـ لمنهج الخليل وسيبويه في النحو، (فيرث ١٩٥٧ Firth)، وحين يقول أن الكتابة العربية المشكولة ـ كما طورها الخليل ـ هي الصورة المثلى لما يسميه التحليل التطريزي Prosodic analysis، (فيرث ١٩٦٨ Firth) فإنه يتحيز للحقيقة دون سواها.

من هنا لا بد بأن يكتسب المنهج صفة الحياد، رغم صعوبة ذلك؛ بل واستحالته، وقد يكون الحياد ممكنًا إذا نحن خرجنا من اختناقات الموقف السابق على البرهان إلى فضاء القيم المرجعية المنهجية العامة، أي أن نخضع المنهج إلى مجموعة من الروائز التي تذكر الباحث بحياديته، وتلجم خيول الشطط في منهجه، ومن هذه الروائز استخدام الأسلوب الفرضي الاستنتاجي، وتكرارية النتيجة، وثبات نتائج الاختبار، والتفنيد

المتواصل وصولاً إلى النتيجة التي لا تقبل التفنيد. وإذ ننظر إلى هذه الروائز بوصفها مكابح على شطط التحيز، فإننا ندرك أن بعض الباحثين قد «يفبركون» المدخلات لتلائم النتائج المرسومة أصلاً، وكذلك، فإننا ندرك أن القراءة الواعية لنتاج التحيز ـ لابد ـ قادرة على التفريق بين المحايد والمتلبس بلبوس الحياد، إن ما نحتاجه في رؤيتنا المعرفية الجديدة لا يقتصر على مكابح تجنب الباحث زلل التحيز وإنما يتسع ليضم كواشف تساعد المخاطب على استشفاف التحيز وتكسبه مناعة ضده.

من المفاهيم التي يتوجب أن نعرج عليها حين نناقش اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية ـ مهمة عالم اللغة ـ تنصب مهمة علماء اللغة ـ ونستثني منهم العاملين في علم اللغة التاريخي ـ على دراسة الظواهر اللغوية، واكتشاف أنظمتها، سواء اتصلت تلك الأنظمة بعلم الأصوات أو النحو أو المعاني أو الرموز أو النص، وكذلك ما اتصل منها بسياقات استخدامها، الزماني منها، والمكاني، والتواصلي، واللغوي النفسي، واللغوي الاجتماعي، والأثنولوجي، وذلك من خلال أدوات البحث والاستقصاء المتوافرة لديه، ومن خلال رؤيته لتلك الظواهر اللغوية، سواء اتسع أفق تلك الرؤية أم ضاق، قد تتحد الرؤية المتحيزة مع السلوك المتحيز في اختيار أدوات البحث لتفرز منطقًا متمنطقًا بمنطق اللامنطق، فتلقي على التحيز مسوح الحياد، وتخدع ـ بمنطقها الصوري، وأرباع الحقائق التي تطرحها، وأسلوب العرض المراوغ الذي تستخدمه ـ جمهور الناس من أرباع وأنصاف المثقفين الغافلين عن النفق المسدود، الذي يقودهم إليه المتحيزون، ولعل بين ضيق أفق الرؤية وزخم التحيز نوعًا من العلاقة الطرفية، فكلما ضاق أفق الرؤية ازداد التحيز، وكلما اتسع تلاشت منه ضبابية التحيز إن لم نقل التحيز كله، وإذا نحن استخدمنا المجاز لجاز لنا أن نخلص إلى القول إن التحيز هو انعكاس ليقينية الجاهل وإن الحياد هو انعكاس لريبية العالم، فليس من طبيعة عالم اللغة أو تدريبه أن يطلق أحكامًا قيمية مثل قول أحد الزملاء المغاربيين:

«ثمة ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد وبشكل جدي وصارم هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي يقرأ العربي بها ويرى

ويحلم ويفكر ويحاكم، إنه العقل العربي ذاته». (الجابري ١٩٨٥ ـ ٦).

ولسنا هنا في معرض مناقشة هذا الحكم القيمي، الذي يحمل في طياته إدانة للعقل العربي المكون والثقافة التي كونته، وإنما نريد أن نؤكد ـ في هذا السياق ـ أن ليس في ريبية عالم اللغة مثل هذه اليقينية المتحيزة، ولربما غامر أحد علماء اللغة الأغرار ـ فأطلق مثل هذا الحكم القيمي ـ بعد طول مناقشة ـ يتناول فيها مجمل مجسدات العقل العربي ـ كما جاءت في نتاج الثقافة العربية ـ بالبحث والتنقيب، وذلك بعد أن يستوفي جميع الشروط المنهجية، التي تخرج بأحكامه من هيولية الفرضية إلى يقينية البرهان. وهي الشروط المنهجية ـ التي عرضنا لها في ندوة الترجمة والتعريب، الواقع والتطلعات المستقبلية، (راجع سعد الدين في: **خرما**، ١٩٨٨)، والتي يمكن أن نجملها على النحو التالي:

ـ أن نفصل فصلاً كاملاً بين المنهج العلمي وما يتلبس بلبوس العلمية.

ـ أن نحصن النظرية ضد التعميم التأملي.

ـ أن نعتمد مبدأ الاستقصاء في التحرك من الفرضيات إلى البراهين.

ـ أن نسمي الأشياء بمسمياتها، فلا نخلط بين الفرض والبرهان، أو بين التعميمات النظرية والتعميمات الوصفية.

ـ أن نستخدم الأسلوب الفرضي الاستنتاجي في دراسة الظواهر.

ـ أن نعتمد على مبدأ التفنيد المتواصل في الوصول إلى تعميماتنا.

ولست أريد أن يفهم ما اقتطفناه من الزميل المغاربي أنني أتخذ موقفًا متحيزًا ضد مقارباته، ولكنني أطالبه ـ توخيًا للموضوعية والحقيقة ـ أن يعيد قراءة ما كتبه قراءة تشخيصية على ضوء مفهوم التحيز الذي أوردناه آنفًا، فلربما أدى به وعي الحياد إلى التخلص من لاوعي التحيز الذي أودى به إلى اجتزاء الحقائق واستعجال النتائج، ولربما أدى به

تطبيق الشروط المنهجية ـ التي أوجزناها سابقًا ـ إلى أن يراجع أحكامه القيمية، فينصف العقل العربي، وبخاصة في عصر التدوين الذي طالما أطنب في مديحه تمهيداً للإجهاز عليه.

خلافنا مع الأستاذ الجابري خلاف منهجي يتصل بموقفه المتحيز من العقل العربي تحيزًا سابقًا على البرهان. مما جعله عبدًا للفرضية التي اصطنعها، وزج به في متاهة اجتزاء الحقائق وليِّها بحيث تتناسب والنتائج المرسومة مسبقًا. كما تبين لاحقًا، إذ ليس من منطق الحياد العلمي أن ينطلق الباحث من نتيجة متحيزة في وقت يؤكد فيه أن مقاربته للعقل العربي هي مقاربة تشخيصية، فبين الحكم القيمي السابق على البرهان والمنهج التشخيصي تناقض كبير يظهر للعيان ـ إذا كان متعمدًا ـ الهدف التواصلي المبطن للحدث اللغوي، ذلك إذا استخدمنا مبادئ علم النفس اللغوي وعلم اللغة الاجتماعي في النظر إلى الدوافع.

ومن الأمور التي يتوجب أن نعرج عليها توطئة لطرح جوانب من اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية طبيعة العلاقة بين فكر الأمة وخطابها اللغوي، هذه العلاقة ـ بتبسيط كبير ـ هي علاقة تكوين ودلالة، فالخطاب اللغوي هو السطح المحسوس للمكنون الفكري، وهو الدال على مختزنات ذلك الفكر ـ سواء أشكلت تلك المختزنات جزءًا من الذاكرة الإنسانية العالمية أم جزءًا من الذاكرة الخاصة للجماعة اللغوية، ولا يمكن أن ينظر إلى الخطاب اللغوي إلا من حيث كونه جملة من النصوص المرئية والمسموعة والملموسة، التي تختص في مجال مفاهيمها وعلاقاتها واستراتيجياتها خبرات الجماعة اللغوية، وتركيبها النفسي، والمعايير الاجتماعية والتواصلية التي تحكم التخاطب اللغوي فيها، فالخطاب ـ من هذا المنظور ـ هو سطح وعالم معًا، هو سطح يتمثل برموز سمعية أو بصرية أو لمسية تبعًا للحاسة التي تخاطبها تلك الرموز، وليست تلك الترميزات الجامدة على الورق أو المتنقلة على موجات الهواء علامات ميتة، وإنما هي مفاتيح تحرض في ذهن المخاطب المستهدف بالخطاب مفاهيم وعلاقات دلالية وتواصلية محددة منتقاة من مجمل القاعدة المعرفية الشمولية المختزنة في فكر الجماعة اللغوية والقاعدة المعرفية

الفردية. وواحد الخطاب اللغوي عالم ـ أيضًا ـ لأنه يشكل ـ بحد ذاته ـ حدثًا تواصليًا قام محدثه ـ بوصفه أحد أعضاء الجماعة اللغوية ـ بانتقال مجموعة من الخيارات المختزنة في الذاكرة العامة لتلك الجماعة وتركيبها، ولربما أضاف إليها من ذاكرته الخاصة مكونات يمكن للمستهدف بالخطاب أن يتعامل معها بأسلوب التفاوض المعرفي والتخمين السياقي، ليس سطح واحد الخطاب ـ إذن ـ مسطحًا ميتًا على طاولة التشريح، فتحتَ ذلك السطح المرمز عالم حي، تشده حزم من المفاهيم والعلاقات التي يمكن ترتيبها من الأعلى إلى الأسفل ـ على النحو التالي:

(أ) عناصر تجسيد الخطاب.

١ ـ مادة الخطاب (بصرية أم سمعية أم لمسية).

١ ـ ١ نظام الكتابة أو النظام الصوتي

١ ـ ٢ تقسيم الفقرات وعلامات الترقيم أو البنية الإيقاعية.

٢ ـ علاقات نحو الخطاب الكبرى.

٢ ـ ١ عناصر ربط النص.

٢ ـ ٢ تضام البنية المعلوماتية.

٢ ـ ٣ الحذف.

٢ ـ ٤ التناظر.

٢ ـ ٥ التكرار.

٢ ـ ٦ إعادة الصياغة.

٣ ـ علاقات نحو الخطاب الصغرى.

٣ ـ ١ العبارة.

٣ ـ ٢ شبه الجملة.

٣ ـ ٣ الجملة.

(ب) بنية خطة الخطاب.

ترتيب أفكار الخطاب على بنيته.

(ج) عناصر تكوين مضمون الخطاب.

١ ـ معيار التفسير ـ أي خلفية المعلومات.

٢ ـ معيار التواصل في السياق الاجتماعي.

٣ ـ غاية الخطاب.

٣ ـ ١ الغاية الظاهرة.

٣ ـ ٢ الغاية الباطنة.

٤ ـ نمط الخطاب.

٥ ـ لهجة الخطاب.

٦ ـ موضوع الخطاب.

٦ ـ ١ الموضوع الرئيسي.

٦ ـ ٢ الموضوعات الفرعية.

٧ ـ سياق الخطاب.

٧ ـ ١ السياق المكاني والزماني.

٧ ـ ٢ السياق النفسي.

٨ ـ أطراف الخطاب.

٨ ـ ١ المرسل.

٨ ـ ٢ المخاطب.

٨ ـ ٣ المستقبل ـ الجمهور.

٨ ـ ٤ المخاطب.

٩ ـ قناة الاتصال.

١٠ ـ نوعية التعبير.

(لمزيد من التفصيل ـ راجع سعد الدين. . 1990 1991, B 1990)
Sa'Adeddin

وليست علاقة التخاطب علاقة مضمونة التحقيق. لأنها تعتمد ـ إلى حد كبير ـ على درجة التسامح التواصلي المختزنة في ذهن المخاطب، فإذا كان ذهن المخاطب رافضًا لمصدر الخطاب وأساليبه وغاياته، أو جاهلاً ببعض ذلك أو كله؛ أدى ذلك إلى إقفال قناة الاتصال بين الخطاب والمخاطَب، أما إذا كان ذهن المخاطب مستعدًا للتفاوض مع الخطاب، بوصفه رسولاً بين المخاطِب والمخاطَب، الذي يتواصل مع الأول عبر تقمصه لدوره واستخدام أدوات الخطاب المشتركة فيما بينهما، بوصفهما ممثلين متماثلين للقاعدة المعرفية المشتركة للجماعة اللغوية؛ أمكن للعملية التواصلية أن تتم، فتصل بالخطاب إلى هدفه، سواء أكان إخبارًا أم توجيهًا أم إقناعًا أم إمتاعًا أم مزيجًا من ذلك كله، في مثل هذه الحالة التي يسقط فيها عامل التحيز المسبق ضد الخطاب أو المخاطَب، يصل الخطاب إلى أداء دوره من خلال أنواع مختلفة من البحث في الأنساق الإدراكية المتوازية في فكر المخاطِب والمخاطَب، مما يمكّن المتخاطبين من الوصول إلى حد أعلى أو أدنى من التواصل المستند إلى التأويل، لأن كل ما خرج في مضمونه الدلالي عن حدود المجرد المحسوس هو تأويل يستند إلى قدرة المخاطب على التفريق بين الاستعاري والحقيقي، وعلى إدراك مغزى استخدام الاستعاري مكان الحقيقي، وربط الحقيقي بالاستعاري عن طريق استشفاف عناصر التشابه المستعارة.

وليس أدل على انغلاق قناة الاتصال بين المتخاطبين من حادثة يوردها موروثنا الثقافي عن أبي تمام، حين خاطبه أحدهم بقوله: لم تقول ما لا يفهم؟ فأجابه أبو تمام: لم لا تفهم ما يقال. في هذا الحدث التواصلي صورة جلية للانغلاق العقلي حيال جديد أبي تمام، ولو أمكن لنا أن نتقمص فكر السائل، لوجدنا أن بحثه في المألوف الفكري من

مختزنات فكره أوصله إلى حالة من الإحباط المعرفي - الذي قاده إلى رفض جديد أبي تمام، باعتباره خارج نطاق ذاكرته الادراكية، وبالمثل فإن تحيز أجزاء من العقل العربي المكون ضد ذاته المكونة قد يكون مرده إلى قصوره عن استشفاف مضمون ذلك العقل من جهة، أو انبهاره بذات مكونة أخرى، فتصور إمكانية زرع بعض أعضائها في العقل العربي من جهة أخرى، ولعل عذرهم في دعواهم أنهم أسقطوا - في حمأة فشلهم في اكتشاف ما استغلق عليهم من أسرار العقل العربي - إحباطهم على العقل العربي - ونعتوا ما استغلق عليهم - تهكمًا - بالأسرار الجديدة - التي لا يفتأ العرب المعاصرون يكتشفونها في أنفسهم ويقرأون فيها عبقريتهم وأصالة معدنهم، (الجابري - ١٩٨٣ - ١١).

وحتى تكتمل الخلفية التفسيرية اللازمة للتواصل مع مفهوم الخطاب، لا أظننا نجانب الصواب إذا عرجنا على المراحل المتداخلة التي يمر بها الخطاب، حتى يصبح سطحًا محسوسًا، ينفذ سامعه أو قارئه - من خلاله - ليتواصل - مع عاله، في بحثنا المنشور في العدد الأول من المجلّد العاشر من **مجلة علم اللغة التطبيقي**، سعد الدين Ss'Adeddin 1989، قلنا إن العمليات التي يتبعها العقل في إنتاج الخطاب - هي عمليات عالمية لا تقتصر على ثقافة من الثقافات أو لغة من اللغات، وقسمنا المراحل المتداخلة لإنتاج الخطاب - بهدف الوصف فقط - إلى أربع مراحل هي من الأسفل إلى الأعلى.

● **مرحلة التخطيط** - أي تحديد الغاية التواصلية - واختيار الاستراتيجية اللازمة لتحقيقها.

● **مرحلة الأفكار** - أي ترتيب الأفكار على بنية الخطاب.

● **مرحلة التواتر** - أي التوسيع المرسوم أو العفوي لأفكار الخطاب بهدف التواصل البصري أو السمعي.

● **مرحلة التعبير** - أي إعطاء ناتج التواتر لباسه من التعبيرات اللغوية.

وأوضحنا ـ أيضاً ـ أن التفاعل مع الخطاب يتم من خلال رغبة المخاطب الفاعلة في التواصل مع العينة المعرفية ـ التي يطرحها واحد الخطاب، كما أشرنا إلى أن التواصل بين المخاطِب والمخاطَب يجري من خلال سطح الخطاب الممثل بالتعبيرات اللغوية، وأن التواصل مع الخطاب قد يضطرب أو يتوقف ـ إذا ما استعصت بعض مجسداته على النظام المعرفي المختزن في فكر، المخاطَب، وكذلك بينا أن وعي الخطاب يتم عن طريق النفاذ إلى غايته، فإذا تعارضت غاية الخطاب مع رغبة المخاطَب بالتواصل، انغلقت قناة الاتصال وانقطع الحوار، وعليه فإن الموقف المعرفي من الخطاب محكوم بعوامل متعددة نذكر منها:

١ ـ استعداد المخاطَب للتفاعل مع الخطاب، وهو رهن بتحيز أو حياد المخاطَب حيال الخطاب أو غايته.

٢ ـ الوظيفة التواصلية التي ينيطها المخاطَب بخطاب.

٣ ـ درجة توافق علاقة السلطة والتضامن، (راجع براون وغيلمن Brown & Gilman 1960)، التي يفترضها الخطاب مع توقعات المخاطب في ذلك السياق.

٤ ـ درجة توافق وتيرة توسيع الخطاب مع الوثائر المختزنة في فكر المخاطب وسياقات استخدامها.

٥ ـ درجة توافق تعبيرات الخطاب مع الخلفية التفسيرية المختزنة في ذاكرة المخاطب الإدراكية وإمكاناتها التوليدية.

٢ ـ العقل العربي بين النهوضية والفوضوية

على ضوء ما تقدم، لننظر إلى النص الذي نقتطفه من كتاب **تكوين العقل العربي**، وتحليلنا لبنية خطة النص وتعليقنا عليها ـ كما يظهر إلى يمين النص:

١ ـ مرحلة التخطيط

١ ـ ١ الغاية التواصلية إقناع القارئ بأن منهج علماء اللغة الأولين كان السبب في تحجيم اللغة العربية ـ وجعلها عاجزة عن التجدد والتطور.

إذا كانت الفلسفة هي «معجزة» اليونان ١ ـ **فإن علوم العربية هي «معجزة» العرب.**

١ ـ ٢ الاستراتيجية التواصلية العامة: إنشاء علاقة تضامن داخلية مع القارئ ـ تمهيدًا لإقناعه بأن منهج علماء اللغة العرب في عصر التدوين أدى إلى تحجيم اللغة العربية وعجزها عن مواكبة التطور، وذلك من خلال تحويلها عن الفطرة إلى الصنعة.

والحق أن ذلك العمل الذي تم في عصر التدوين على مستوى جمع اللغة وتقعيدها كان بالفعل أشبه بالمعجزة.

٢ ـ مرحلة أفكار النص وتواترها ووظائفها المحلية.

تضامن داخلي من خلال كيل المديح، علوم العربية هي معجزة العرب.

تضامن داخلي إعدادًا لتأكيد التعارض بين الفطرة والطبع والمنهجية الصارمة.

٢ ـ وهل المعجزة شيء آخر غير «خرق العادة»؟ ثم هل هناك «خرق للعادة» أبلغ وأعمق من تلك السرعة التي تم بها الانتقال بلغة قائمة على «الفطرة والطبع» إلى لغة قابلة لأن تكتب وتتعلم بنفس الطريقة التي يكتسب بها العلم؛ طريقة المبادئ والمقدمات والمنهجية الصارمة؟ بالفعل لقد كان تدوين اللغة أكثر كثيرًا من مجرد «تدوين» بمعنى تسجيل وتقييد.

٣ ـ تعزيز التضامن الداخلي ببهرجة لغوية مبهمة.	٣ ـ إنه الانتقال باللغة العربية من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم.
٤ ـ تعزيز التضامن الداخلي ـ تمهيدًا لمرمى الفقرة، مرمى الفقرة الظاهر. الفصحى هي لغة منشأة، مرمى الفقرة الباطن. الفصحى هي لغة ممنوعة.	٤ ـ إن جمع مفردات اللغة وإحصائها وضبط طريقة اشتقاقها وتصريفها ووضع قواعد لتركيبها واختراع علامات لرفع اللبس عن كتابتها. . كل ذلك لا يمكن أن يوصف بأقل من إنشاء علم جديد هو **علم اللغة العربية** لا بل إنشاء لغة جديدة هي اللغة العربية الفصحى.
٥ ـ استعراض معرفي لإقناع القارئ بحجية الكاتب وأهليته لإصدار الأحكام القيمية.	٥ ـ وسواء ربطنا عملية جمع اللغة وتقعيدها بالرغبة في إنقاذ لغة القرآن من الانحلال والانحراف، وبالتالي الذوبان بسبب تفشي «اللحن» في المجتمع الإسلامي الجديد الذي أصبحت الأكثرية فيه خلال عصر التدوين غير عربية ولا تعرف العربية. أو ربطناها بحاجة الكتاب الفرس إلى تعلم العربية للحفاظ على امتيازاتهم بعد تعريب الدواوين، كما يقترح ذلك بعض الباحثين المعاصرين.
٦ ـ بهرجة لفظية لترسيخ سلطة الكاتب، تمهيدًا لإيضاح إبهام مفهوم العلمية، وتعزيز مفهوم الصنعة.	٦ ـ فإن النتيجة واحدة، وهي أن العملية أسفرت عن **تحويل اللغة العربية من لغة غير علمية** (أي غير قابلة للتعلم) إلى **لغة علمية**، لغة

تخضع لنفس النظام الذي يخضع له أي موضوع علمي آخر.

٧ ـ عودة لترسيخ علاقة التضامن الداخلي، مخافة أن يكون القارئ قد تنبه إلى الهدف الباطن للكاتب، من خلال شحنة من مشاعر التعاطف التي لا تؤثر في الخط المرسوم لغاية النص، وهو هز القناعة بأصالة الفصحى واتهام منهج علماء العربية الأولين بتحجيمها وتحجيرها.

٧ ـ ولا يمكن للمرء إلا أن يزداد إعجابًا وتقديرًا لهذا العمل العظيم حينما يأخذ بعين الاعتبار المدة الوجيزة التي تم فيها إنجازه والمجهودت الجبارة التي بذلها طواعية وبدون أجر رجال ندبوا أنفسهم وصرفوا من أموالهم ولسنين طويلة لإنجاز هذه المهمة الشاقة التي لم يكونوا بالتأكيد يطلبون من ورائها أي مكسب. لقد أمدوا الأجيال اللاحقة بلغة مضبوطة مقننة قابلة للتلقي والتعليم، وبالتالي **قادرة على حمل الثقافة والعلم** من السلف إلى الخلف.

٨ ـ تضامن داخلي من خلال الإعجاب الشكلي ـ تمهيدًا لمرور عابر على إمكانية وجود الفصحى قبل اللهجات ـ مقارنة بجزمية اصطناع الفصحى في الفقرة الأولى، وهو تراجع مؤقت، تمهيدًا لغاية النص الثانية ـ أي تحجيم العربية.

٨ ـ على أن ما هو جدير بالإعجاب هو دقة المنهج الذي اتبع في ذلك المسح الشامل لِلُغةِ العرب لا بل للغة قبائل، لكلٍّ منها لهجتها العربية. وإذا كنا لا نستطيع اليوم البت فيما إذا كانت اللغة العربية التي خلدها عصر التدوين هي الأصل في تلك اللهجات، أو أن هذه الأخيرة هي التي تأسست عليها اللغة المجموعة.

٩ ـ فرضية تأملية جزمية.

٩ ـ فإن المنهج الذي اتبع في

	تحويلها إلى لغة مقننة كان من الدقة والصرامة بحيث فرض عليها نظامًا صارمًا لابد أن يكون له تأثير في كيانها الداخلي ذاته، وبالتالي لابد أن يكون قد جعل الصنعة فيها تزاحم السليقة والفطرة.
١٠ ـ استنتاج من فرضية تأملية جزمية دون البرهنة عليها.	١٠ ـ وإذا جاز لنا اليوم الطعن في هذا المنهج بسبب صلابته التي حجمت اللغة وضيقت فيها القدرة على مسايرة التطور والتجدد.
١١ ـ تضامن داخلي للإبقاء على اهتمام القارئ، مع الإبقاء على مفهوم الصرامة، أي الصلابة، في معرض المديح.	١١ ـ فإننا لا نملك مع ذلك إلا أن نقف مشدوهين أمام دقته وسلامة خطواته وصرامة منطقه الداخلي.
١٢ ـ تضامن داخلي من خلال التظاهر بارتفاع عتبة تسامح الكاتب، تمهيدًا لقلب الحقيقة، والادعاء بأن الخليل فرض نظامًا معينًا على اللغة العربية.	١٢ ـ وسواء كان الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ ـ ١٧٠هـ) قد أنجز مشروعه كاملاً أو أن أحد تلامذته من بعده (الليث من ولد نصر بن سيار هو الذي تممه).
١٣ ـ تضامن داخلي شكلي ـ مع تكرار توكيدي لمفهوم النقل عن علماء السنسكريتية.	١٣ ـ وسواء استقى الخليل المبدأ الذي اعتمده في ترتيب حروف الهجاء في معجمه (انطلاقًا من حروف الحلق إلى حروف الشفتين على طريقة علماء السنسكريتية من الهنود)، أو أن ذلك الترتيب كان من ابتكاره فإن ما يشد الباحث الأيبستيمولوجي المعاصر إلى طريقة

الخليل في جمع اللغة وهيكلة معجمه (**كتاب العين**) هو المبدأ المنهجي الذي اعتمده في فرض النظام على شتات اللغة. إنه مبدأ لا يمكن أن يعتمده ـ ولو كان منقولاً.

١٤ ـ تمهيدًا لفرض تسلسل تاريخي غير مبرر على المنهج اللغوي للخليل بن أحمد، وذلك بهدف الادعاء بأنه فرض ما استنبطه في علم العروض على العربية.

١٤ ـ إلا عقل رياضي فذ، عقل لا يتناقض قط مع الحاسة الموسيقية المرهفة التي مكنت الخليل من استنباط أوزان الشعر العربي (من تحليل القصائد وتقطيع الأبيات)، وبالتالي من تأسيس علم جديد هو علم العروض. وكيف يتناقض الحدس الرياضي مع الحاسة الموسيقية، وقد كانت الموسيقى يومئذ فرعًا من الرياضيات.

١٥ ـ طرح مجموعة من أنصاف الحقائق المنهجية.

١٥ ـ لقد اتجه الخليل بن أحمد بحاسته الموسيقية المرهفة إلى الشعر العربي فاستخلص منه القوالب الخفية ـ اللامرئية ـ التي يصب فيها واتجه بعقله لوضع قوالب نظرية افتراضية لا تعدم أصولاً في واقع اللغة فوزع عليها النطق العربي منطلقًا من البداية من **«الإمكان الذهني»** غير آبه بـ **«الإمكان الواقعي»**، إلا في مرحلة التجربة والتحقق، المرحلة التي يتم فيها الانتقال من العلم الرياضي

الصوري إلى العالم الواقعي المشخص.

١٦ ـ عرض سطحي وموارب لمنهج الخليل.

١٦ ـ ليس هذا وحسب بل إنه ليخيل إلينا أن الخليل بن أحمد بتعامله مع الحروف الهجائية العربية الثمانية والعشرين **كمجموعة أصلية** اشتق منها كل المجموعات الفرعية الكامنة فيها والتي تشتمل على عنصرين إلى خمسة عناصر، إنما كان يطبق بوعي جانبًا أساسيًا من العمل الرياضي المؤسس لنظرية المجموعات في صيغتها المعاصرة، يتعلق الأمر هنا بالمبدأ الذي بنى عليه الخليل معجمه الشهير الذي كان أول معجم في العربية؛ بل لربما أول معجم من نوعه في تاريخ اللغات، لقد لاحظ الخليل أن الكلمات العربية هي إما ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية، أما ما فوق ذلك فحروف زائدة يمكن الاستغناء عنها برد المزيد إلى المجرد. وبناء على ذلك أخذ يركب الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض مثنى وثلاث ورباع وخماس مستنفدًا في ذلك كل التراكيب الممكنة (مثلاً: بد دب أبد أدب بدا داب دبا باد... إلخ)، مسقطًا المكرر منها إلى أن تم له استخراج جميع

الألفاظ التي يمكن أن تتركب من الحروف الهجائية العربية (من حرفين إلى خمسة أحرف).

١٧ ـ فبلغت حسب ما نقل بعض المؤرخين: ١٢٣٠٥٤١٢ لفظًا أي مجموعة حروف. ثم أخذ يفحص هذه الألفاظ (المجموعات) فما وجده مستعملاً مثل «ضرب» أبقاه وسجله وما وجده غير مستعمل مثل «جشص»، التي لا وجود لها في لسان العرب، أهمله. وإذا كان الخليل لم يتمكن من إنهاء مشروعه الضخم فإن عمل اللغويين الذين جاءوا بعده مباشرة كان محصورًا أو يكاد في ذلك المشروع.

١٧ ـ إشارة إلى مؤرخ ـ لم يذكر اسمه ـ هو ابن خلدون

تلك فكرة مجملة عن المبدأ المنهجي الذي اعتمده الخليل واللغويون من بعده في جمع اللغة وتصنيف ألفاظها. فإذا نظرنا إلى هذا المبدأ من الزاوية المنطقية المحض وجب القول إننا هنا إزاء عمل علمي وصرامة منطقية وعقلية رياضية راقية، وذلك ما نوهنا به من قبل وما سيبقى جديرًا بالتنويه في كل زمان ما دام العقل البشري يعمل وفق قواعد..

١٨ ـ تلخيص واستنتاج مبني على الرؤية الاصطفائية المبتسرة لمنهج الخليل، مع التركيز على مقولة فرض القوالب المنطقية الصورية على الواقع الحي.	١٨ ـ غير أن المنطق شيء، والواقع الحي شيء آخر. ويجب أن يكون المنطق في خدمة الواقع الحي لا العكس. وعندما يتعلق الأمر بواقع حي متطور فإنه من المنطق ترك «الحرية» لمنطق التطور وهو غير المنطق الرياضي وإلا أدى فرض القوالب المنطقية الصورية على ذلك الواقع إلى قتل الحياة فيه فيكون مآله التحجر والتوقف عن النمو.
١٩ ـ استنتاج مغلوط من فرضيات ومعلومات مغلوطة.	١٩ ـ بالفعل كانت المعجزة العربية سيفًا ذا حدين: فمن جهة جعلت من لغة كانت تقوم على مجرد السليقة والطبع لغة علمية مضبوطة مقننة، وهذا ما أبرزناه من قبل، ومن جهة أخرى جعلت تلك اللغة «عاجزة» عن مواكبة وقبول ما لا بد منه من التغير والتجدد، وهذا ما سيكون علينا توضيحه الآن.

ولنحاول ـ بعد أن نفذنا من سطح النص إلى غايته التواصلية وأفكاره وتواترها ووظائفها المحلية ـ أن نعيد كتابة هذا المقتطف مجردًا من حشوه التضامني ومناوراته البلاغية ـ رغم قناعته المسبقة ببديهية دليل هايمز 1986 D. Hymes القائلة بأن أسلوب قول الأشياء هو جزء من قولها.

٢ ـ كتابة علمية محايدة

لقد كان تدوين اللغة العربية أكثر كثيراً من مجرد «تدوين» بمعنى تسجيل وتقييد: إنه الانتقال باللغة العربية من لغة غير علمية (أي غير

قابلة للتعلم) إلى لغة تخضع لنفس النظام الذي يخضع له أي موضوع علمي آخر. فانتقل علماء اللغة بها من لغة قائمة على «الفطرة والطبع» إلى لغة قابلة لأن تكتب وتتعلم بنفس الطريقة التي يكتسب بها العلم؛ طريقة المبادئ والمقدمات والمنهجية الصارمة. كل ذلك لا يمكن أن يوصف بأقل من إنشاء لغة عربية جديدة هي اللغة العربية الفصحى لغة أنشئت بمنهج دقيق وصارم. ورغم دقة ذلك المنهج الذي اتبعه الخليل بن أحمد، ومن جاء بعده من اللغويين فإنه كان من الصرامة بحيث فرض على شتات اللغة نظامًا لابد أن يكون له تأثيره في كيانها الداخلي ذاته، وبالتالي لابد أن يكون قد جعل الصنعة فيه تزاحم السليقة والفطرة فحجّم بصلابته اللغة وضيق فيها القدرة على مسايرة التطور والتجدد.

فرض الخليل بن أحمد على اللغة العربية منطقًا رياضيًا صوريًا. فاستخلص القوالب الخفية ـ اللامرئية ـ التي يصب فيها الشعر العربي فاستنبط علم العروض. واتجه بعقله الرياضي لوضع قوالب نظرية افتراضية لا تعدم أصولاً في واقع اللغة فوزع عليها النطق العربي منطلقًا في البداية من «الإمكان الذهني» غير آبه بـ «الإمكان الواقعي» إلا في مرحلة التجربة والتحقق؛ المرحلة التي يتم الانتقال بها من العلم الرياضي الصوري إلى العالم الواقعي المشخص. وإنه ليخيل إلينا أن الخليل بن أحمد بتعامله مع الحروف الهجائية العربية كمجموعة أصلية اشتق منها كل المجموعات الفرعية الكامنة فيها، والتي تشتمل على عنصرين إلى خمسة عناصر، واعتبر ما فوق ذلك حروفًا زائدة يمكن الاستغناء عنها برد المزيد إلى المجرد. وبناء على ذلك أخذ يركب الحروف الهجائية مسقطًا المكرر منها إلى أن تم له استخراج جميع الألفاظ التي تتركب من الحروف الهجائية العربية فبلغت حسب ما نقله بعض المؤرخين ١٢٣٠٥٤١٢ لفظًا أي مجموعة حروف. ثم أخذ بفحص هذه الألفاظ ـ المجموعات ـ فما وجده مستعملاً مثل «ضرب» أبقاه وسجله وما وجده غير مستعمل مثل (جشص) التي لا وجود لها في لسان العرب أهمله. وإذا كان الخليل لم يتمكن من إنهاء مشروعه الضخم، فإن عمل اللغويين الذين جاءوا بعده مباشرة كان محصورًا أو يكاد في ذلك المشروع.

إن المبدأ المنهجي الذي اعتمده الخليل قد فَرَضَ بمنطقه الرياضي على اللغة العربية قوالب منطقية صورية أدت إلى قتل الحياة فيها وأدى بها إلى التحجر والتوقف عن النمو. بالفعل لقد جعل إنشاء اللغة العربية الفصحى والمنهج الذي اتبع في تقعيدها منها لغة «عاجزة» عن مواكبة التطور وقبول ما لابد منه من التغير والتجدد.

في إعادة كتابة النص على هذا النحو، الذي يجرده من قرب المسافة الاجتماعية Social Distance، التي يستخدمها كاتب النص في طرح مقولاته بأسلوب العلاقة الداخلية المثلية Insider-to-insider relationship، ويقربه من الأسلوب العلمي المحايد الذي ينتقل من الأطروحة إلى المناقشة أو الدليل، فالنتيجة - يمكن للقارئ أن يدرك خطر المقولات التي يطرحها الكاتب، وبخاصة حين يدرك أن المعلومات التي يقدمها الكاتب في عرضه لمنهج الخليل هي معلومات مغلوطة تفتقر للرؤية اللغوية المنهجية.

فالخليل لم يبدأ من القوالب الخفية، ولم يفرض على العربية نظامًا رياضيًا صوريًا، وإنما بدأ بحثه اللغوي - كما يبدأ أي لغوي بنيوي معاصر - باكتشاف النظام الصوتي والبنى التركيبية للغة العربية، فاعتمد الحروف والحركات والساكن والمتحرك والأسباب والأوتاد والتفعيلات، التي سماها الفواصل عند مناقشته للإيقاع، وانتقل من هذه البنى الإيقاعية الصغرى إلى الدوائر التوليدية الكبرى - مستنفدًا بذلك كل إمكانات التوليد الإيقاعي للشعر العربي - فناف عددها على ستين بحرًا، وبذلك نهج منهجًا مطابقًا لأحدث المناهج التي يتبعها علماء اللغة المعاصرون - سواء أكانوا من المدرسة التوليدية أو غيرها، حتى أن موريس هالي Morris Halle - أحد أقطاب المدرسة التحويلية التوليدية استخدم أسلوب الدوائر في توليد البنى الإيقاعية للشعر العربي دون أن يشير إلى أنه يتبع مذهب الخليل في ذلك. لقد انتقل الخليل في منهجه - مثل علماء اللغة الأكسيوماتيون المعاصرون - من الفرضيات إلى المبادئ فالاختبار، وبالمثل، فإن الخليل لم يتحدث عن الحرف بوصفه حرف هجاء فقط، وإنما بوصفه دالاً على منطوقه واسمه ورسمه، وهو ما

يكافئ التعبيرات اللاتينية Potestas; Figura Nomen، وكذلك استخدم الحرف ليعني طريقة في قراءة القرآن أو لهجة، ولا يفوتنا - والحديث هنا عن رسم الحروف - أن نضيف أن رسم الهمزة التي نستخدمها - اليوم - ههو من استنباط الخليل الذي استنبطها من رسم العين - فجعلها ع غير معقفة، ولا يفوتنا أيضًا أن نذكر أن علامات الشكل التي نستخدمها هي ناتج شكل الشعر الذي استنبطه على أسس صوتية، فحل محل الشكل المدور الذي ينسب إلى أبي الأسود الدؤلي، ولم ينطلق الخليل من حروف هجاء العربية، وإنما من أصواتها، أدخلها في الحلق إلى أَخْرَجِها على الشفتين، ولم يبنِ التراكيب الكلمية على أساس عددي فقط، وإنما على أساس من الصوامت والصوائت والساكن والمتحرك في بنية الكلمة، وإذا أضفنا إلى ذلك الأسباب والأوتاد، وصلنا إلى فهم مقولة الأستاذ فيرث عن الكتابة العربية التي أوردناها آنفًا، وأمكن لنا أن نقارن عمل الخليل بمدرسة التحليل التطريزي، التي قادها الأستاذ فيرث مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، وكذلك لم يبنِ الخليل منهجه على الممكن الذهني، وإنما على الممكن الصوتي، ولم يسقط المهمل (أي غير المستعمل) وإنما ذكره وأهمل إعطاءه معنى معجميًا، لأنه لم يجد سندًا في لسان العرب خلال بحثه الميداني في نجد والحجاز وتهامة، وعليه فإن منهج الخليل لم يؤد إلى تحجيم العربية، وإنما وضع بيد أبنائها - متحيزين لها أو عليها - سرداً لإمكاناتها التوليدية - لا يختلف كثيرًا عن مفهومي القدرة المعجمية الكامنة والأداء المعجمي للمجموعة اللغوية(*)، والحال كذلك كيف يمكن للأستاذ الجابري أن يقبل بالأطروحة التي يفترضها والنتيجة التي يؤكدها.

أما عن حديث الأستاذ الجابري عن تحويل اللغة العربية إلى لغة قابلة للتعلم، فليس بمقدور القارئ أن يصدق أن أستاذنا يصدق مقولته، لأن من نافلة القول أن نشير إلى أن قوعدة اللغة ليست شرطًا لاكتساب المهارة اللغوية، اللهم إلا إذا كانت اللغة لغة أجنبية، وإذا كان الحال كذلك، فلنا وأستاذنا الجابري حوار آخر.

(*) لمزيد من المعلومات (راجع سعد الدين Sa'Adeddin 1980)

على ضوء ما تقدم ـ يمكن أن ندرك حجم تحيز جزء من العقل العربي ضد ذاته المكونة، ففي هذا المثال اتحدت الرؤية المتحيزة السابقة على البرهان مع المنهج المتحيز ـ فاجتزأت الحقائق ـ واخترقت المسافات الاجتماعية تمهيدًا لاتباع أسلوب أنتوني في تأبينه لقيصر ـ على طريق الوصول بالعقل العربي إلى رفض ذاته المكونة، مما أدى بنتاجها إلى أن يصبح صدى مستعربًا أو مستغربًا أو متبربرًا لمقولات غربية لا تستند إلى دليل سوى رغبتها الباطنة في قياس الأشياء بمنظورها الغربي أو المستغرب، فليس لباب الغاية التواصلية للمقتطف ـ الذي أوردناه ـ سوى تكرار لادعاءات شوبي (Shouby 1951) بأن العربية الفصحى تتكون من وحدات وبنى صلبة وغائمة ومبهمة ـ مما يجعلك تعتقد ـ حين تقرأها بالإنكليزية ـ أن كاتبها مصاب بفقد حسّ التواصل مع ما حوله، ونُسنا ضد نبذ الميت المتخشب، لكننا ضد أن ندفن الحي بدعوى أنه ميت، ثم نكتشف بعد فوات الأوان أن الموات كان في العيون التي شخصت بعد موته، أو في العقول التي يشغلها البحث عن مبررات للمشروع النهضوي عن رؤية حقيقة ذاتها المكونة، وبذلك يتحول المشروع النهضوي إلى مشروع فوضوي.

٣ ـ وتائر تطوير أفكار النص

ومن الميادين الأُخرى التي يتجلى فيها اعتداء الفكر اللغوي العربي الحديث على ذاته المكونة ميدان تعليم اللغة الانكليزية للناطقين باللغة العربية، وذلك في سياق التعميمات المغلوطة التي يطلقها نفر من الباحثين العرب على البلاغة العربية، وهم ـ إذ يفعلون ذلك ـ إنما ينطلقون من خطل قياس البلاغة العربية بمسطرة بلاغة أُخرى هي البلاغة الانكليزية، وبذلك يخرجون عن إحدى بديهيات علم اللغة الاجتماعي، وهي أن ليس ثمة لغة متقدمة أو متخلفة، فكل لغة صالحة ـ طالما أنها تفي بغرض التواصل بين أفراد الجماعة اللغوية، التي تستعملها.

ومن الممكن أن يغفر المرء للناطقين بالانكليزية ـ مثلاً ـ جهلهم على أساس من وقوع العربية خارج دائرة ذاكرتهم الإدراكية، وأنهم ينطلقون في أحكامهم من مدخلات محدودة عن اللغة العربية، تردهم عبر

التداخل اللغوي، الذي يرونه في سطوح النصوص الإنكليزية التي يكتبها طلبة عرب يخضعون لضغط عملية التعلم، ولربما كان هؤلاء الطلبة بحاجة لمزيد من التدريب على الكتابة بالعربية أساسًا، لذلك فإن الباحثين الغربيين الذين يحكمون على العربية دونما معرفة حقيقية بها ينطلقون ـ في أحكامهم ـ من رؤية مبتسرة لسطح النص الإنكليزي الموشي ببعض العادات اللغوية العربية التي ينقلها الطالب إليه، وهو ما يجرد أولئك الباحثين من معرفة عالم النص العربي والعادات والأعراف اللغوية التي تحكم التواصل في السياق الاجتماعي العربي، إلا أن ذلك لا يمكن أن ينسحب على المختصين بعلم اللغة التطبيقي من العرب العاملين في ميدان تعليم اللغة الانكليزية للناطقين بالعربية، فمن البديهي أن يكونوا أكثر وعيًا لذاتهم اللغوية المكونة وأكثر قدرة على رؤية أسباب التداخل اللغوي، لأنهم ينطلقون من قاعدة معرفية أوسع من تلك التي ينطلق منها نفر من اللغويين الغربيين المنغلقين على ذاتهم التي ما زالت تعيش وَهْمَ فوقية العصر الفيكتوري.

وليس أدل على التحيز الماسوشي للأفكار الغربية الجاهزة للتركيب مما يرد على البلاغة العربية ـ في كتاب *Errors in English among Arabic Speakers* ـ الذي أصدرته دار لونغمن للنشر ـ لمؤلفيه الأستاذين نايف خرما وعلي حجاج (Kharama and Hajjaj 1989) يخلص الأستاذان في سياق عرضهما التقابلي للبلاغتين الانكليزية والعربية إلى ما يلي:

«إن اللغة بسائر صيغها هي نتاج ثقافة جماعتها اللغوية. هي صائغة لخبرات الناطقين بها ومصوغة بها، وهي أيضًا صائغة لأنماط فكر المجتمع ومصوغة بها». . (كابلن ١٩٦٧).

«وبالفعل فإن الكثيرين يعتقدون مثلاً أن منطق أرسطو وفلسفته كانا يمكن أن يكونا مختلفين عما هما عليه لو كان ألمانيًا أو مكسيكيًا لأن المنطق هو أساس البلاغة ونتاج الثقافة المعنية». «وعليه فإن البلاغة ليست من الخصائص المشتركة بين اللغات، وإنما تختلف من ثقافة إلى أُخرى». (كابلن ١٩٦٦).

«النقطة الثانية هي أننا حين نتحدث عن البلاغة الانكليزية في

السياق الحالي فإننا نعني البلاغة الانكليزية المعاصرة. وإذ نقِرّ أن هذه البلاغة كانت تتمتع بصفات خاصة تبعًا لنشأتها، فإن تلك البلاغة وقعت حتى القرن السابع عشر تحت تأثير بلاغة **العهد القديم** (الذي يستخدم البلاغة الساميّة)، وذلك من خلال النسخة اللاتينية المعتمدة أولاً ثم النسخة الإنكليزية المعتمدة التي صدرت عام ١٦١١ ثانيًا». (كابلن ١٩٦٦).

«النقطة الثالثة التي نود الإشارة إليها هنا هي أن البلاغة العربية كانت في عهودها التقليدية، وما زالت حتى يومنا هذا معنية بالجمل أكثر من الخطاب. مما استتبع أن يكون تعليمها في المدرسة والجامعة على ذلك النحو، وليس أدل على ذلك من نظرة فاحصة يلقيها المرء على الكتب التعليمية. وحتى حين تجهد بعض أقسام اللغة الإنكليزية في جامعات الوطن العربي في تدريب طلبتها على الكتابة المستندة إلى مبادئ البلاغة الغربية فإن التأثير السلبي للعربية لا يزول بل ويعوق تلك الجهود».

«إن اللغة الإنكليزية وأنماطها الفكرية هي ناتج النموذج الثقافي الأنكلو أوروبي. لذلك فإن المتابعة الفكرية المشتركة (بين الكاتب والقارئ) هي في أساسها متتابعة أرسطية أفلاطونية تتبع أسلوب التواتر الخطي عمومًا».

«يعتمد تواتر الفقرة العربية على سلسلة من التراكيب المتوازية. لذلك فإن المقالة التي يكتبها العربي في بداية تدريبه تبدو للقارئ الإنكليزي الذي يتوقع أسلوب العرض المألوف لديه شائكة قديمة صعبة التتبع لا بل وعديمة المنطق». (كابلن ١٩٦٦ إضافة من الباحث).

«وتوصم البلاغة العربية بنعت آخر هو أنها تتصف بالتوكيد والمبالغة. ولعل مرد ذلك إلى أن العربية تعج بأساليب المبالغة».

«بالإضافة إلى مشكلة التنظيم التي جاء ذكرها آنفًا هناك ثمة نقطتان في المقتطف السابق (Allen 1970 إضافة من الباحث) أولاهما الأسلوب المزخرف المصنوع، وثانيتهما أسلوب الكتابة الشخصي الانطباعي».

تعقيبًا على هاتين النقطتين ينحو الأستاذان باللائمة على الازدواجية بين العامية والفصحى - وعلى خلط الطلبة العرب بين المعالجة الموضوعية المنطقية والحكم القيمي.

لسنا هنا في معرض مناقشة ما ينعت - حديثًا - باللغات السامية - أو في معرض تذكير الأستاذين بدراسة الجرجاني وغيره من علماء اللغة العرب للخطاب - لأن كلاً من ذلك يتطلب مجلدًا - وحده، وإنما نميل إلى القول أن في هذا التقويم المستغرب أصداء متداخلة لآراء جيل من اللغويين الغربيين التطبيقيين - الذين شاءت لهم الصدفة أن يتوضعوا في تماس مباشر أو غير مباشر مع اللغة العربية، وبدل أن يتوسع أفق إدراكهم - فيدفعهم إلى سبر أغوار اللغة العربية - تقوقعوا على فيكتوريتهم - وطلعوا على قرائهم وطلبتهم الغافلين عن حقيقة الأمور بمقولات عن العربية - مقيسة بمعرفتهم اللغوية الانكليزية، فمنهم من زعم أن العربية تتصف بـ:

- التركيز على الرموز النفسية على حساب المعنى، مما يؤدي إلى غموض في الفكر.

- ردود الفعل العاطفية المفرطة.

- التوكيد المفرط والمبالغة، (راجع شوبي Shouby 1951 وبروثرو Prothro 1955).

ومنهم من قال: - إن أهم ما يميز الانكليزية - التي يكتبها العرب هو الاستخدام النادر للربط الاتباعي - والاستخدام المفرط للتراكيب القائمة على العطف، ويستخدم أساتذة الجامعة الأمريكية في بيروت تعبير أسلوب الوا وا في الكتابة إشارة إلى واو العربية التي يفرط العرب في استخدامها أداة في ربط الجمل، (يوركي Yorkey 1974).

ومنهم من زعم أن تنظيم النصوص هو تنظيم دوراني غير تراكمي، وأن الكتاب العرب يتناولون النقطة الواحدة مثنى وثلاث من زوايا متعددة بحيث يخالج القارئ الإنكليزي شعور غريب بأن لا شيء

يحدث في نصوصهم (ألن 1970).

والأدهى والأمَرّ في ذلك كله أن عددًا غير يسير من اللغويين التطبيقيين العرب انساقوا ـ جهلاً بأسباب تلك الظواهر اللغوية أو انبطاحًا تحت تأثير مركب النقص وعقدة الخواجة ـ وراء العلل التي طرحها التطبيقيون الغربيون، فعمموها وأشاعوها، وراحوا ينتظرون أن تتمخض لهم عن البيضة الذهبية في حقل تعليم اللغة الانكليزية للناطقين بالعربية، وما زالوا ينتظرون ـ رغم أن عددًا من التطبيقيين الغربيين الموضوعيين بدأ يصحو من ذلك الوهم، وبخاصة عندما بدأ قلة من اللغويين العرب المعاصرين يَعْبرون حاجز الخوف الثقافي، ويطرحون الرأي الآخر الرافض للتحيز، والرافض لاعتبار لغات العالم الغربي مسطرة لقياس لغات الأمم الأُخرى، ومن الممكن أن نرى مثالاً لذلك التوجه في البحث الذي كتبته ميرييل بلور Meriel Bloor الأستاذة في جامعة ووريك ورئيسة الجمعية البريطانية لتدريس اللغة الانكليزية لأهداف أكاديمية، بالاشتراك مع توماس بلور Thomas Bloor الأستاذ في جامعة بيرمنغهام ـ في كتاب *Socio-Cultural Issues in English for Academic Purposes*-1991.

والذي نشر أيضًا في مجلة: Review Of English Laguage Teaching.

وأفردا في بحثهما لوجهة النظر ـ التي طرحناها في (سعد الدين Sa'Adeddin 1989) بخصوص التوقعات الثقافية والفشل البراغماتي ـ حيزًا لا يستهان به.

في ذلك البحث ـ فندنا مقولات شوبي وكابلن وبروثرو ويوركي وألن، وعرفنا النص الانكليزي المثالي على أنه تمثيل محسوس متضام نحويًا لوحدة دلالية مترابطة، تحرض في متلقيها من الناطقين بالانكليزية معرفة إدراكية ـ تماثل ما يرمي إليه كاتبها، أو تكاد، ثم خلصنا إلى القول: أن ليس من ضمان بأن كل نص إنكليزي هو على ذلك النحو، لأن ناتج النص يختلف تبعًا لطبيعة التعليم الذي تلقّاه منتجه، والجماعة اللغوية

الفرعية التي ينتمي إليها، وطبيعة العلاقة الاجتماعية التي تربطه بالجمهور الذي يستهدفه النص، وسياق استخدام النص.

وأضفنا أن العمليات التي يقوم بها العقل الإنساني وصولاً إلى النص المكتوب هي عمليات عالمية، إلا أنه من الممكن أن تبرز تضادات بين الجماعات اللغوية، نابعة من تفضيل الجماعة اللغوية الرئيسية، أو أحد فروعها، أو أفرادها، لإحدى وتائر تطوير النص على غيرها، وعليه فإن التفاوض مع النصوص المكتوبة عبر حدود الجماعات اللغوية محكوم بدرجة التوافق بين عادات الخطاب وأعرافه في الجماعة اللغوية أو مقابلاتها في الجماعة اللغوية.

وعرفنا وتيرة تطوير الخطاب على أنها القناة التي ينتخبها محدث النص لترتيب أفكاره على خارطة سطحه للتعبير عنها، فإذا اختار محدثُ النص أن يطور نصَّه بهدف مخاطبة أذن المتلقي، حمل ناتج الأحداث، مؤشرات على المشافهة، مثل تكرار الأفكار، والمفردات البسيطة المتكررة، والتوكيد، والمبالغة، والتراكيب النحوية المتكررة، والربط الفضفاض للأفكار، ووفرة في تعبيرات شد الانتباه، وفي العناصر المرتجلة بما في ذلك التصحيح اللاحق، ووفرة في الناظمات البلاغية، وعبارات التواصل الوجاهي، وبساطة في تركيب موضوع النص، وتطوير الأفكار بأسلوب العطف والتجميع، دونما تركيز على نهاية النص، أما إذا اختار أن يطور أفكار نصه بحيث يخاطب العين، سقطت من النص كل مؤشرات المشافهة، وحلّت محلها عوامل سياقية مثل الاستيعاب السريع للمعلومات، وحضور النص في ذاكرة المتلقي المباشرة، وعليه يحمل نصُّه مؤشرات أُخرى مثل: التوازن بين المضمون والتعبير، والتطور الخطي للأفكار، والتنظيم المحكم للجمل والفقرات والخطاب، والتحديد المسبق لنهاية النص، والتطوير المتتابع، وتركيب الموضوع تركيبًا معقدًا نسبيًا، وإذا ما قارنا نصًا إنكليزيًا من النمط الذي يخاطب الأذن، ولنقل خطابًا سياسيًا، ونصًا من النمط الذي يخاطب العين، ولنقل بحثًا أكاديميًا تمت مراجعته للنشر في إحدى المجلات العلمية المتخصصة. وجدنا أن لا صلة بينهما من حيث وتيرة تطوير الأفكار، ولربما حكمنا على النص

الذي يخاطب الأذن ـ بأنه نص مكرر وفوضوي بل غير منطقي ـ على حد وصف الأستاذ ديفيد ابركرومبي David Abercrombie.

وخلصنا ـ بعد تقديم الأدلة والبراهين ـ إلى القول بأن سوء فهم النصوص الانكليزية ـ التي يكتبها الطلبة العرب ـ ينبع من نمط التطوير الشفاهي الذي يستخدم في الجماعة اللغوية العربية لإنشاء درجة عالية من التضامن والتواد، لذلك فإن أي نقل سلبي لهذه الوتيرة الشفاهية إلى سياقات يتوقع المتلقي الإنكليزي فيها الوتيرة البصرية قد تؤدي ـ إذا لم تتضح نواياها ـ إلى إشكالات في التواصل، ففي الوقت الذي يرمي العربي في استخدام الوتيرة الشفاهية إلى خلق علاقات تضامن مثل الود والحميمية والثقة بالنفس والمقدرة اللغوية ـ ينظر الانكليزي إلى ذلك على أنه خرق للمسافة الاجتماعية وحمل لعصا المعلم وتنفس في عنق المخاطب.

كما أوضحنا بالحجة والقرينة أن كل جماعة لغوية ذات تراث كتابي ـ بما في ذلك الجماعة اللغوية العربية ـ تمتلك عددًا من وتائر تطوير الخطاب، إلا أن اختيار الوتيرة مرهون من الناحية اللغوية النفسية واللغوية الاجتماعية بسياق الاستخدام ضمن عوامل أُخرى، لذلك فإن تبسيط المشكلة إلى متضادات البنى المتوازية والبنى الخطية، والربط العطفي التجميعي والربط الاتباعي ـ كما يزعم كابلن ومن تبعه ـ هو قفز فوق المشكلة تجنبًا للتعامل معها، ومثل ذلك تعليق المشكلة على مشجب أنماط الفكر الثقافية، المشكلة ـ في جوهرها ـ هي قضية توقعات لغوية اجتماعية تتصل باختيار قناة من التواصل تتناسب وسياق الاستخدام.

مما تقدم يمكن أن نحاجج بأن في اللغة العربية ـ شأنها في ذلك شأن اللغة الانكليزية وغيرها من اللغات الأوروبية ـ نمطين من وتائر تطوير أفكار النص ـ هما الوتيرة السمعية والوتيرة البصرية، إلا أن النمط السمعي هو الأكثر شيوعًا في السياق الاجتماعي العربي، نتيجة لتطورات معينة متصلة بالتاريخ العربي، وأهمها ـ على ما نظن ـ عودة الكتاب في أعقاب اليقظة العربية عام ١٧٩٨ إلى النماذج الجاهلية والإسلامية الأُولى،

تأكيدًا لهويتهم اللغوية القومية، وردًا على حملة التتريك التي أُخضعوا لها، وإذ نقول هذا، فلابد أن نؤكد أن هذه المقولة تبقى في حيز السابق على الفرضية إلى أن تتم البرهنة عمليًا بأدلة تستعصي على التنفيذ:

أيًا كان السبب ـ يمكن أن نوجز الخصائص المميزة لكل من الوتيرتين السمعية والبصرية ـ التي توصلنا إليها في بحوثنا حتى تاريخه على النحو التالي:

الوتيرة السمعية	**الوتيرة البصرية**
١ ـ درجة عالية من المفاهيم والعلاقات الضمنية الكامنة على فرض أن المخاطب هو طرف في حوار وجاهي، وهو على بيّنة بما يجري الحوار حوله، وكذلك اعتمادًا كبيرًا على قيام المخاطب بتوفير خلفية المعلومات مما يغني محدث النص عن تحديد ما يريد، أو شرح المفاهيم والعلاقات المكثفة والمبهمة.	١ ـ استهلال النص بإيضاح المفاهيم والعلاقات والتعبيرات ذات المضامين الرمزية أو التخصصية مع غياب أي افتراض مسبق لتوافق المعلومات والمواقف.
٢ ـ توسيع النص بأسلوب تجميعي عطفي، فتبدو الأسماء والعبارات والجمل وكأنها خرزات تنظمها سبحة.	٢ ـ توسيع النص بأسلوب خطي تتابعي، ينتقل بالمتلقي عبر الخطاب باستخدام روابط تضام واضحة ومتتابعات زمنية واستنتاجات منطقية وعلاقات تضادية وسببية.
٣ ـ درجة عالية من التكرار والحشو والضجيج الممثل بالمبالغة والتأكيد.	٣ ـ غياب التكرار والحشو إلا ما كان منه مقصودًا ـ كما في الخطب السياسية.

٤ ـ اعتماد كبير على أقرب التعبيرات التي ترد إلى ذهن منتج النص، والتعبيرات المحدودة والمحصورة بقطاع جزئي من الخطاب.	٤ ـ تنظيم الخطاب استنادًا إلى خطة عامة، يشعر المتلقي من خلالها أن كل جملة تؤدي ـ بالإضافة إلى دورها المحلي في الفقرة ـ دورًا على المستوى الشمولي للخطاب مما يعزز تضام الأفكار، ويؤدي بصورة حتمية إلى نهايته.
٥ ـ غياب الشعور بنهاية الخطاب، مما يوحي بالتخطيط الارتجالي.	٥ ـ نهاية واضحة للخطاب، سواء في ذهن منتجه أم متلقيه، بفعل تسلسله وتضام جمله وأفكاره ما لم يكن نقيض ذلك جزءًا من المهمة التي يكلف منتج الخطاب متلقيه بها.
٦ ـ اتخاذ التكرار شكل التصويب والمراجعة أو التردد في الرأي.	٦ ـ زوال تكرار البحث عن العبارة المناسبة من خلال المراجعة وإعادة التحرير.
٧ ـ محدودية المفردات وغموضها، مما يستتبع إعادة الصياغة.	٧ ـ مفردات دقيقة ومتنوعة مع غنى في التراكيب النحوية والمتنوعات الأسلوبية.
٨ ـ إفراط في التعميمات المجردة.	٨ ـ ربط التعميمات المجردة بخبرات المخاطبين من خلال الإشارات المحسوسة والأمثلة التاريخية والاجتماعية الإيضاحية.
٩ ـ غياب لوعي النص وعيًا شاملاً.	٩ ـ إدراك واع للخطاب برمته كما يظهر في عبارات مثل ما ذكرنا آنفًا، وكما نبين لاحقًا.

لذلك فإن الطلبة العرب إذا أرادوا أن ينجحوا في التواصل

الفعال، حين يكتبون باللغة الانكليزية لأهداف أكاديمية، فإن عليهم أن يتمكنوا من قيادة الوتيرة البصرية الموروثة في لغتهم الأم، وأن يقوم النظام التربوي العربي بتعريض الدارسين العرب إلى شريحة أوسع من النصوص العربية البصرية كخطوة على طريق التمكن من ناصية مهارات الكتابة الأكاديمية، سواء بالعربية أم بالانكليزية، وكذلك فإن على مدرسي اللغة الانكليزية للناطقين بالعربية أن يوسعوا من ذاكرتهم الإدراكية بحيث تضم قاعدة معلومات عن العادات والأعراف اللغوية العربية ـ إذا هم أرادوا أن ينجحوا في تعليم العادات والأعراف اللغوية الانكليزية، وهو ما يمكن أن يجنبهم خطر الوقوع في التحيز المسبق للغة التي يزمعون تعليمها.

٤ ـ نظام الترقيم العربي

ومن الأمور التي تلفت الانتباه في الأحكام القيمية التي يصدرها اللغويون الغربيون وعدد من اللغويين التطبيقيين العرب، [راجع خرما [Kharma 1985 ـ خرما وحجاج (Kharma & Hajjaj 1989)، قولهم بأن الترقيم أمر جديد على العربية، ولسنا نخالفهم الرأي إذا ما كان المقصود هو نظام الترقيم الغربي بفواصله ونقاطه، الذي أقحم على العربية في القرن التاسع عشر، لكننا نرفض هذه المقولة رفضًا كاملاً إذا ما أريد بالقول إن الترقيم من ـ حيث كونه مفهومًا ـ هو أمر لم تألفه العربية، حيث أن الترقيم ـ في مفهومه الغربي الأصلي Punctuation ـ لم يكن يعني ترقيم الوقف بالفواصل والنقاط، وما شاكل ذلك، وإنما كان يعني Interrupting sth by/with sth at Intervals, Collins Cobuild, 1990, Oxford Advanced Learner's, 1989، أي قطع الشيء بشيء آخر على فترات معينة ـ وهي ما يسميها وايتهول Whitehall الوقف.

وعليه يمكن أن نعرف الترقيم على أنه تقسيم سطح النص إلى أجزاء صوتية أو دلالية أو نحوية أو كل ذلك معًا، وإذا قبلنا بهذا التعريف أمكن لنا أن نقول بأن الترقيم يتجلى أوضح ما يتجلّى في تقسيم سور القرآن الكريم إلى آيات ـ وإن قوعدة الترقيم تتجلى أكثر ما تتجلى

بمفاهيم الوقف والابتداء، (راجع الداني ١٩٨٤ ـ الأنباري ١٩٧١ ـ النحاس ١٩٧٨ ـ الأشموني ١٩٨٣)، وكذلك أمكن لنا أن نخلص إلى مقولة فرضية مؤداها أن سطح الخطاب العربي المكتوب مرقوم بنظام خاص لا يختلف عن نظام الترقيم الغربي في جوهره. وإن اختلف معه في التفاصيل.

فنظام الترقيم العربي ظاهر يعتمد على كلمات تؤدي وظائف الوقف والابتداء مثل و ـ ف ـ كما ـ لذلك ـ إلخ ـ بينما يستند نظام الوقف الغربي إلى رموز تحمل في مرمزاتها موازيات للنظام العربي، وهو ما عرضنا له (في سعد الدين أ 1985 ب 1987-1987 Sa'Adeddin)، وما سنعرض مثالاً له في هذا الجزء من هذا البحث.

كما يختلف نظام الترقيم الغربي عن النظام العربي في الهدف الذي يرمي إليه، فالنظام الغربي ـ على حد رأي وايتهول ـ يهدف إلى التعبير الكتابي عن قواعد اللغة الانكليزية، بينما يعتمد نظام الوقف والابتداء العربي على مفهوم تمام المعنى ـ استنادًا إلى تعريف المرعشلي في مقدمة تحقيقه للداني ١٩٨٤ للابتداء على أنه فن جليل يعرف به كيفية أداء القراءة بالوقف على المواضع التي نص عليها القرّاء لإتمام المعاني والابتداء بمواضع محددة لا تختل فيها المعاني، ولقد اختلف الناس في تحديد مواقع الوقف فجعله بعضهم على نهاية المخزون الاعتيادي للرئتين، وجعله آخرون على تمام المعاني الكلية أو الجزئية، ولعل في قول من ربطوا الوقف بالمعنى ربط بالأصل لا الفرع، إذ إنه يمكن للقارئ أن يساجم ما بين المخزون التنفسي ووحدات المعاني القصيرة جزئية منها أو كلية، وما زاد عن ذلك أشار إليه بالتحريك تنبيهًا إلى عدم تمام المعنى ـ أو وقف فيه عند ألف مطلقة أو هاء يتنفس عندها، دون إخلال بالمعنى، لأن تمام المعنى مرهون بالسكون في وقف النحويين.

وكذلك يختلف نظام الترقيم الغربي عن النظام العربي في أن الأول يستخدم الحرف الكبير استهلالاً للجملة وإشارة إلى العلمية، إلا أن هذا لا يعني أن ليس في العربية مكافآت وظيفية لاستخدام الحرف الكبير،

لأن العربية تستخدم مبدأ التعريف إظهارًا للعلمية، وتستخدم استراتيجيات صوتية وكلمية محددة للدلالة على استهلال الجملة، وهنا لابد من التذكير بما تحرضه كلمة Sentence في اللغة الانكليزية، وما تحرضه كلمة جملة باللغة العربية، يعرف معجم Collins Cobuild 1990 Sentence على أنها:

A group of words which, when they are writen down, begin with a capital letter and end with a full stop.

ويعرفها معجم Oxford Advanced Learner's 1989 على أنها:

Largest unit of grammer, usu. containing a subject, a verb, an object, etc, and expressing a statement, question of command.

وإذا دمجنا التعريفين ـ أمكن لنا أن نترجم تعريف الجملة الانكليزية على النحو التالي؛ الجملة هي أكبر وحدات النحو ـ وتتكون عامة من مسند إليه وفعل ومفعول به. . . إلخ، تعبيرًا عن قول أو سؤال أو أمر، هي جملة من الكلمات تبدأ بحرف كبير وتنتهي بنقطة.

أما الجملة العربية فيمكن أن نعرفها على النحو التالي:

هي وحدة معنى متكاملة، مرقومة نصيًا ونحويًا ودلاليًا وصوتيًا، فهي مرقومة نصيًا بغياب أو ورود عنصر من عناصر تكوين النص ـ أي، و، ف، أما، إنما. . . إلخ، وهي مرقومة نحويًا ودلاليًا بذكر أو تكرار موضوع أو مسند إليه، أما ـ من الناحية الصوتية ـ فهي مرقومة بمقطع ضعيف يستهل مجموعة نغمية (راجع سعد الدين ـ Sa'adeddin 1987).

وليس غريبًا أن تختلف الجماعات اللغوية في التعبير عن الوقف والابتداء، لأن الأساليب هي ـ بحد ذاتها ـ تعبير عن الشخصية اللغوية للجماعة التي تستنبطها، مما يكسب كل جماعة لغوية مقوماتها الخاصة، التي تطورت على مدى ردح طويل من الممارسة والاستخدام المتواصلين، ويمكن أن نسوق على الاختلاف ـ مثلاً ـ وصف دي بوغراند ودريسلر de Beaugrande & Dressler 1981، للربط النصي العطفي والاتباعي باللغة الانكليزية بقولهما: إن الربط الانكليزي هو ربط مهمل مفترض ـ مالم يشر إلى غير ذلك، بينما نرى أن الربط في العربية هو ربط ظاهرة لا

تستقيم بِنْية النص دونه، (سعد الدين Sa'Adeddin 1987)، وأغلب الظن أن هذا الاختلاف نابع من طول الفترة التي تفصل بين اللغة المقولة واللغة المكتوبة أو قصرها، فالإنكليزية المكتوبة تتزامن في نشوئها أو تكاد مع الانكليزية المقولة ـ مما أدى إلى نوع من التوازي في تطورهما، أما العربية المكتوبة فجاءت بعد قرون طويلة من الاستخدام الشفاهي ـ مما جعل الكتابة حدثًا لاحقًا على فعل مقيم.

من هنا يمكن أن نخلص إلى القول: إن العربية تحقق الربط باستخدام استراتيجيات في الخطاب ـ تستند إلى مجموعة من الأصعدة النصية والنحوية والدلالية والصوتية، يدرك متلقى النص من الناطقين بالعربية مغازيها بصورة بديهية، من خلال تجذر اللغة في ذاكرته الإدراكية، وعليه يمكن لنا أن نقول بأن ما يقرأه كابلن وغيره من اللغويين التطبيقيين في النصوص الانكليزية التي يكتبها الطلبة العرب ـ على أنه أدوات عطف ـ إنما هو أدوات تكوين في العربية، نقلها الطلبة إلى أدائهم باللغة الإنكليزية فولدت حالة من التداخل السلبي بين اللغتين، وكذلك فإن وصف عدد من اللغويين التطبيقيين الغربيين والعرب للترقيم الذي يستخدمه الطلبة العرب في كتابتهم باللغة الانكليزية بعدم النظامية، نابع من الخلط بين النظام العربي الكلمي والنظام الغربي المرمّز، وهما نظامان فيهما من التطابق والاختلاف ما فيهما.

وحتى ندرك مدى التطابق والاختلاف بين النظامين؛ لنقارن خلاصة بحثنا هذا مع ترجمتها إلى اللغة الانكليزية، ولنلاحظ أننا نستخدم الخطين القصيرين المتوازيين، دلالة على نهاية الجملة العربية وإمكانية الوقف التام، والخط القصير دلالة على شبه الجملة وإمكانية الوقف الكافي، وإننا نستخدم في الترجمة إلى الانكليزية الرمز ـ م ن للدلالة على غياب المكون النصي والرمز + متبوعًا بالمكون المستخدم.

(1) م ن The concept of bais, as defined in this paper, is a most important one, because it epitomizes the total of the nation's self-image and its attitude towards its present position and its future on the map of human existence.

(١) يكتسب مفهوم التحيز ـ كما يرسم هذا البحث حدوده ـ أهمية بالغة ـ لأنه يختصر مجمل تصورات الأمة لذاتها وموقفها حيال موقعها ومستقبلها على خارطة الوجود الإنساني =

(2) فـــ + Although many of us ignore it, it is a reflection of the nation's retreat from its pioneering role and its acceptance of its metamorphosis into a cultural misshapen midget.

(٢) فهو ـ وإن تغافل كثير منا عنه ـ انعكاس لارتداد الأمة عن موقعها الريادي وقبولها بواقع التقزّم الثقافي =

(3) و + It is a state of mind which gives expression to the nation's memory-store in its aspirations for the future.

(٣) وهو كذلك موقف يعبر عن مختزنات ذاكرة الأمة تجاه المستقبل الذي ترتجيه لنفسها =

(4) ن It is an attitude which has led many of our modern intellectuals to search for the self in other selves, not realizing that the integrity of the self originates in awareness of oneself on the way to an understanding of what is needed from the contributions made by other selves.

(٤) هو موقف جعل كثيرًا من مثقفينا المحدثين يبحثون عن الذات في ذوات أخريات ـ دون أن يفطنوا إلى أن تكامل الذات يبدأ أول ما يبدأ بوعيها على طريق تشوف ما تحتاجه من معطيات الذوات الأُخريات =

(5) كما + It is an attitude which has induced our present-day calcified intellectual to settle on the crust of the self rather than penetrate to its core.

(٥) كما أنه موقف دفع بمتكلسينا المحدثين إلى الانكفاء على قشرة الذات دون النفوذ إلى ما في لبابها من مكونات =

(6) و + If we raise the threshold of tolerance to its highest we may justify his position.

(٦) وإذا نحن رفعنا عتبة التسامح إلى أعلى درجاتها ـ أمكن لنا أن نبرر للمكلسين موقفهم =

(٧) فنعتبره موقفًا أنانيًا حمائيًا ـ يحمل في داخله إمكانية الانصلاح ـ إلا ما أدرك خطر التكلس على الذات التي يبغي حمايتها =

(7) We may consider it a selfish, selfprotective attitude, which might be reformed if it realizes the threat of calcifation to the self it seeks to protect.

(٨) ولكن لا يمكن لعتبة التسامح ـ مهما ارتفعت ـ أن تبرر تحيز الجماعة ضد ذاتها اللهم إلا على أساس الظرف المخفف للحكم =

(8) But, no matter how high this threshold is raised, it can never justify the community's bias against itself, save on the ground of mitigation.

(٩) وهو إصابة بفصام في الشخصية تصاحبه نوبات من الاعتداء على الذات =

(9) و A case of schizophrania accompanied by acute fits of masochism.

(١٠) في هذا البحث ـ نتناول جوانب من اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته =

(10) م ن In this paper, we are concerned to demonstrate some masochistic streaks which have been inflicted by the constituted modern Arabic lingustic throught on its constitutive self.

يتبين من المقارنة أن التطابق بين حروف الترقيم العربية وعلامات الترقيم الإنكليزية ليس مجرد مصادفة، فكما والواو والفاء فوق الجملية تقوم بوظائف مشابهة للنقطة في الانكليزية، إلا أنها تختلف عنها في أنها تحمل مفهوم الابتداء بينما تحمل النقطة مفهوم الانتهاء الذي يعبر عنه بالعربية بالسكون في مصطلح النحويين مقارنة بالتحريك الذي يستخدم مؤشرًا على الابتداء، أضف إلى ذلك أنها جميعها تتميز عن مثيلاتها داخل الجملة بأنها تشكل مقطعاً نغميًا ضعيفًا أو تبدأ بمقطع نغمي ضعيف، إشارة إلى أنها تكون بداية رأس مجموع نغمية، في حين تشكل مثيلاتها داخل الجملة جزءًا من النموذج النغمي الداخلي، كما أنها تؤدي وظائف دلالية على صعيد ما فوق الجملة مثل السببية والربط والإضافة والاستئناف ـ مما يسهم في استقرار بنية النص يدًا بيد مع التكرار وإعادة السبك والحذف المقدر، وكذلك فإنها تؤدي وظائف واضحة على صعيد

نحو الجملة ومعناها ومنظورها الوظيفي. أما غياب هذه الحروف ومثيلاتها من عناصر تكوين النص ما فوق الجملية فيخدم أغراضًا أخرى مثل الاستهلال والتنبيه والتوكيد.

والطريف في الأمر كله أننا ـ بوصفنا ناطقين بالعربية ـ ندرك مرامي هذه الحروف جميعًا، حين نقرأ نصًا عربيًا دون أن نفكر بأسبابها، تمامًا مثلما يدرك القارئ الإنكليزي علاقات الربط الضمنية في لغته، مما يعني أن علاقات تضام النص هي جزء من المقدرة اللغوية الشمولية التي تنظم علاقات التواصل اللغوي، إلا أن المشكلة تبرز إلى السطح عندما تتعارض العادات والأعراف اللغوية خلال الأداء المقول أو المكتوب.

خلاصة القول في ما يتقوله المتقولون على أخطاء الترقيم التي يرتكبها الطلبة العرب حين يكتبون باللغة الإنكليزية، هي أنهم ينطلقون في أحكامهم من موقف قاصر عن فهم نظام الترقيم الكلمي العربي مما يستتبع قصورًا في إدراك أسباب التداخل السلبي بين النظامين العربي والانكليزي، وبذلك يتحيزون لما يعلمون ضد ما لا يعلمون.

يبقى لنا أن نقول تلخيصًا إن علم اللغة التطبيقي، وبخاصة حين يتصل الأمر بتعليم اللغات الأجنبية، لابد أن يبدأ من العزل المنهجي للتضادات الاثنولغوية بين المخزون المعرفي للجماعة اللغوية المستهدفة بالتعليم، والمخزون المعرفي للجماعة اللغوية التي نعلم لغتها، دونما تحيز لأي منهما، هذا إذا أردنا أن نصل إلى ترسيخ المعرفة اللغوية التي نعلم لغتها، دونما تحيز لأي منهما، هذا إذا أردنا أن نصل إلى ترسيخ المعرفة اللغوية اللازمة للأداء الفعال، وعلى ما يبدو من بحوثنا حتى تاريخه أن العقدة الأساسية في تعليم اللغة الانكليزية تكمن في الافتراضات الأثنولغوية المتعلقة بالخطاب، وعليه فلابد أن نبدأ ـ إذا أردنا أن نحيد التحيز في هذا السياق ـ من دراسة تقابلية ومقارنة للخطاب في الجماعتين اللغويتين المعنيتين، بذلك يتم تخطيط المادة التعليمية وكتابتها بالاستناد إلى خلاصة النظامين المعرفيين المتجذرين في الذاكرة الإدراكية لكل من الجماعتين، دون ذلك لا يمكن للمرء أن يأمن شطط التحيز والتعميمات المستندة إلى رؤية منقوصة لواقع الحال.

خاتمة البحث

في هذا البحث ـ تناولنا حالات من اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية، .وفي إطار ذلك طرحنا مقولات فرضية عن الخطاب واللغة العربية سبق أن برهنا عليها في بحوث سابقة نشرناها في دوريات أكاديمية متخصصة، وكذلك طرحنا مقولات فرضية ما زلنا نقوم باستكمال البرهنة عليها. وفي كلا الحالين، نرى أن نبقي كل ما قدمنا في حيز الفرضيات السابقة على البرهان، لأن ما برهنا عليه ما زال عرضة للتفنيد الذي يستعصي على التنفيذ، وما لم نستكمل البرهنة عليه ما زال في مرحلة الاستكمال انتظارًا للتنفيذ، وإذ نقول هذا، فإننا نرمي إلى القول إننا اجتهدنا في طرح الفرضيات وتحويلها إلى مبادئ قابلة للاستقصاء، وبهذا نكون قد أضفنا إلى اجتهادات سابقينا من اللغويين العرب، لأن باب الاجتهاد لم يقفل ـ وإنما أقفل كثير من المثقفين العرب المحدثين على أنفسهم باب الاجتهاد.

المراجع

المراجع والمصادر العربية

- الأشموني، أحمد بن محمد بن عبد الكريم، **منار الهدى في بيان الوقف والابتداء** ـ دمشق: دار المصحف، ١٩٨٣

- الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار، **إيضاح الوقف الابتداء في كتاب الله عز وجل،** تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، ـ دمشق: مجمع اللغة العربية ١٩٧١

- الجابري، محمد عابد ـ **تكوين العقل العربي** ـ بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤

- ـــــــ، **الخطاب العربي المعاصر** ـ بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥

- خرما، نايف ومحمد أكرم سعد الدين، ومحمود عياد و علي حجاج ـ الترجمة والتعريب. . الواقع والتطلعات المستقبلية، **المجلة العربية للعلوم الانسانية** م٨ ع٣١ ـ الكويت: جامعة الكويت

- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، ـ **المكتفي في الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل،** تحقيق الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤

- الرازي، محمد بن أبي بكر عبد القادر، ـ **مختار الصحاح**، د ـ ت

المعلوف، لويس، ـ **المنجد في اللغة** ـ ط ١٠ مزيدة ومنقحة لمنجد المعلوف بيروت: دار المشرق ـ الطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٩

- النحاس، أبو جعفر ، ـ القطع والائتناف ـ تحقيق الدكتور أحمد خطاب عمر ـ بغداد: مطبعة العاني ١٩٧٨

المراجع والمصادر الإنكليزية

* Abercrombie, D., 1965 *Studies in Phonetics and Linguistics*. London: Oxford University Press, 1965.
* Allan, H.B., «*A Monotonous Dialogue,*» in F. Larude's TEFL in the Middle East. Cairo: AUC Press, 1970.
* De Beaugrande, R. & Dressler, W. *Introduction to Text Linguistics*. London: Longman, 1981.
* Bloor, M. & Bloor, T.: «Cultural Expectations and Pragmatic failure in Academic Writing» in *Sociocultural Issues in English for Academic Purposes*. P. Adams, B. Heaton, & P. Howarth, (eds.). London & Basingstoke: MacMillan, 1991.
* Brown, R. & Gilman, A.: «The Pronouns of Power and Solidarity» in T. Sebeok's *style in Language*. Cambridge, Mass: MIT, 1960.
* Firth, J. R. *Papers in Linguistics*. London: Basil Blackwell, 1957.
* Firth, J. R. *Selected Papers of J. R. Firth*, 1952-1959. London: Longman, 1968.
* Hornby, S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Second Impression, Cowie, A. P. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1989.
* Hymes, D. «Models of the Interaction of Languages and Social Life», in Gumperz & Hymes: *Directions in Social Linguistics*. London: Basil Blakwell, 1986.
* Kaplan, R. B. «Culture Thought Patterns in Education,» in *Language Learning*. XVI, 1 & 2, 1966.
* Kaplan, R. B. «Contrastive Rhetoric and in Teaching of Composition» in *TESOL* Quartely 1 & 4, 1967.
* Kharma, N. «Problem of Writing Composition: A Contrastive Rhetoric Approach», in *Abhath Al-Yarmouk*. Irbid: Yarmouk University Press, 1985.
* Kharma, N. & Hajjaj, A. *Errors in English Among Arabic Speakers*. London: Longman, 1989.
* Prothro, E. J. «Arab-American Differences in the Judgement of Messages» *J. of Social Psychology*, 1955.
* Sa'Adeddin, M. A. A. M. *An Analytical Phonetic Study of Three Areas of Al-Farahidiy's Legacy: A Contribution to the History of Linguistics*. Unpublished Ph. D. Thesis. University of Edinburgh, 1980.
* Sa'Adeddin, M. A. A. M. «Fundamental Text-Linguistic Problems in Teaching Translating to Native Arabic Literates», *Proceedings of the First National Symposium on Language Teaching*. Kuwait: Language Center, Univ. of Kuwait, 1985.
* Sa'Adeddin, M A. A. M. «The Problem Areas in Teaching Translating to

Native Arabic Literates». *Anthropological Linguistics.* 29: 2, 1987a.
* Sa'Adeddin, M A. A. M. «Target World Experiential Matching: The Arabic-English Translating Case» *Quinguereme.* 10: 2, 1987b.
* Sa'Adeddin, M A. A. M. «Text Development and Arabic-English Negative Intereference». *Applied Linguistics.* Oxford University Press, 1989.
* Sa'Adeddin, M A. A. M. «Towards a Viable Applied Linguistic Theory for Translation». *Bradford Occasional Papers,* 1990a.
* Sa'Adeddin, M A. A. M. «Ethnolinguistic Arnalysis in ESP». *Proceedings of the First National Symposium on ESP.* Kuwait: Kuwait Banking Institute, 1990b.
* Sa'Adeddin, M A. A. M. «Writing Across Language Communities: The Structure of Arabic Text». *Sociocultural Issues in English for Academic Purposes.* Basingstoke & London: McMillan, 1991.
* Shouby, E. «The Influence of the Arabic Language on the Arabs». *Middle East Education,* 1951.
* Sinclair, J. et. al. *Collins Cobuild English Language Dictionary.* London & Glasgow: Collins ELT, 1990.
* Whitehall, H. «The System of Punctuation», in *Essays on Language and Usage,* L. E. Dean & K. G. Wilson. New York: Oxford university Press, 1959.
* Yorkey, R. «Practical EFL Technique for Teaching Arabic Speaking», in J. Atalis & R. Crymes (ed.). *The Human Factor in ESL.* Washington D. C.: Tesol, 1974.

المحور الثاني

الأدب والنقد

١ ــ مقدّمة المحور الثاني

يلفت نظر الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، الطبيعة الخاصة للأدب، إذ أن الأدب بالأساس تجربة وخبرة ومعاناة إنسانية لا يمكن إلا أن تكون متحيزة، ولا يمكن أن يبدع الأديب إذا كان متجردًا من انفعاله أو إحساسه المرهف بما حوله وإلا أصبح مؤرخًا أو مسجلاً لما حوله فحسب، إلا أن هذا المعنى لا يعني أن يتحول الأدب إلى أداة لتكريس واقع ظالم أو تشويه حقائق الأمور.

ويتعرض هذا المحور للتحيز في الأدب: ضوابطه وأشكاله، فيتعرض في البداية للتحيز في منهج الأدب المقارن باعتباره الإطار الأوسع لدراسة الأدب، ثم يتعرض لتحيزات النقد الأدبي الغربي، ويتناول في المقابل أشكال مقاومة التحيز في أدب العالم الثالث.

يطرح د. سعد البازعي في بحثه: «ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي» مفهومًا للتحيز مساويًا لمفهوم الخصوصية الثقافية، فهو يرى أن التراث المتكون عبر التاريخ له خصوصيته وفرادته ومن ثم له تحيزاته، ويظهر هذا جليًّا في النقد الأدبي في رؤيته الغربية المتأثرة بالتراث الثقافي والديني الغربي واتجاهاته. وفي نظره لما وراء المنهج يوضح البازعي مفهومه للتحيز في النقد الأدبي الغربي من خلال النقد الذاتي الموجه له ولمدارسه، ليثبت في نهاية الأمر أن الرؤية الغربية متحيزة بطبيعتها نتيجة خصوصيتها الحضارية، والتي من ثم لا تصلح لأن تحظى بصفة العالمية أو الإطلاق.

ويؤكد أن من أهم مظاهر التحيز أن الناقد الذي يحمل ثقافة إسلامية عربية، مضطر إن أراد تطبيق أي من تلك المناهج المتحيزة

(البنيوية ـ الشكلانية ـ الماركسية ـ التفكيكية) إما أن يطبق هذه المناهج كما هي، فيتبنى بذلك أراد أم لم يرد المضمون الفكري لها، وإما أن يغيرها جوهريًا ـا يعني أنه يتحدث عن شيء آخر.

وكعلاج لآثار التحيز الضارة، يرى المؤلف أننا يجب ألا نتلقى هذه المناهج كطرح عام قابل للتطبيق في كل زمان ومكان، ولكن علينا النظر إلى المضمون الفكري والحضاري خلف هذه المناهج، محاولين إدراك ملاءمتها وجدية حيادها، إن كان هذا الحياد المزعوم ممكنًا.

وفي رؤية متميزة تقدم الدكتورة فريال غزول مفهوم التحيز في بحثها المعنون «أشكال مقاومة التحيز في أدب العالم الثالث» من خلال قراءة في أعمال بعض أدباء العالم الثالث، لتوضح آليات مقاومة التحيز في أدب العالم الثالث. وهي ترى التحيز باعتباره رؤية عنصرية لدى الغرب عن العالم الثالث ومجتمعاته وحضارته، وهذه الرؤية أساسها الاستعلاء، وإهداء ما لهذه المجتمعات من خصوصيات إيجابية فالتحيز على هذا النحو يكاد يكون مساويًا للرؤية غير المنصفة أو الظالمة أو المتسلطة بغير حق.

ويطرح منهج البحث مظاهر التحيز إلى الذات ضد الآخر المتحيز بدوره إلى ذاته، فيقدم نماذج من أشكال مقاومة التحيز في العالم الثالث وآليات الأدباء لمقاومة هذا التحيز (نموذج من الأدب النيجيري وآخر سوداني وثالث مغربي) وهي آليات دفاعية، يقوم بها أدباء العالم الثالث ليتصدوا للرؤية الغربية المتسلطة التي تتحيز ضد العالم الثالث، وذلك على مستوى الشخصيات والوقائع والنموذج الحضاري المطروح في الرواية.

وترى د. فريال غزول أن هناك نماذج استطاعت معالجة التحيز، فهناك صورة مختلفة للعالم الثالث يرسمها أدباؤه، نابعة من رؤيتهم لأنفسهم وإحساسهم بذاتهم متحررين من التحيز الغربي، كما يطرحون رؤية للغرب ليست متحيزة لصالحه ضد أنفسهم، وهي ترى أن استمرار هذا الاتجاه في أدب العالم الثالث وهذا الإدراك عند الأدباء سيؤدي حتمًا إلى الخلاص من مأزق التحيز.

٢ ـ ما وراء المنهج

تحيزات النقد الأدبي الغربي[١]

د. سعد عبد الرحمن البازعي

تتمحور الملاحظات التالية حول أطروحة ملخصها أن مناهج النقد الأدبي في الغرب متحيزة في جوهرها للأنساق الحضارية التي نشأت واستمرت من خلالها. وهذا يعني ـ ببساطة ـ أن تلك المناهج، بوصفها نظريات أو مقاربات أو أدوات بحثية تحليلية للأدب، تحمل مضامين ثقافية تجعلها متلائمة مع بيئتها الحضارية الغربية، وأن الناقد غير الغربي، ونقصد به هنا الناقد الذي يحمل ثقافة عربية إسلامية، مضطر إن هو أراد تطبيق أي من تلك المناهج على أدب أنتجته تلك الثقافة العربية الإسلامية، إلى سلوك أحد سبيلين:

١ ـ أن يطبق تلك المناهج كما هي، وبالتالي يتبنى، سواء أراد أم لم يرد، المضامين والتوجهات الفكرية التي شكلت تلك المناهج، ومثل ذلك التطبيق سيؤدي في الأغلب إلى إساءة فهم المادة الأدبية موضوع التحليل النقدي.

٢ ـ أن يحدث تغييرًا جوهريًا في المنهج الغربي الذي يطبقه إلى حد يجعل من الصعب القول بأن المنهج المطبق هو المنهج الأصلي ذاته.

---

(١) أعد هذا البحث ضمن مشروع يشارك فيه عدد من الباحثين لدراسة تحيزات المنهج في العلوم الإنسانية، وستصدر البحوث المختلفة إن شاء الله في كتاب واحد.

أما القول بإمكانية فصل المنهج عن سياقه دون إحداث أية تغييرات، أو بعد إدخال تعديلات طفيفة، فهو نوع من الوهم الذي سرعان ما يتكشف تحت محك التحليل التاريخي للخلفية الثقافية الفلسفية التي تحملها تلك المناهج.

ولعل من المهم أن نذكر بدءًا أن أطروحة كهذه ليست جديدة على الوعي النقدي العربي قديمه وحديثه، بل إنها إحدى المرتكزات الأساسية للحوار العربي ـ الإسلامي الطويل مع الحضارة الغربية منذ كانت موروثًا يونانيًا. وفوق ذلك، فإن المطالع في تاريخ الفكر النقدي العربي وروافده، سيدهش لتكرار المواقف المعبرة عن هذه الأطروحة، وتكرار صياغتها الإنشائية إلى حد يوحي بأنها أمست ضربًا من التفكير البدهي الذي لا يحتاج إلى دليل. فهذا حازم القرطاجني يرى في القرن السابع الهجري أن الأسس النقدية التي جاءت في كتاب أرسطو فن الشعر لا تصلح للأدب العربي، لأن الفيلسوف اليوناني «اعتنى بالشعر بحسب مذاهب اليونانية فيه» (حازم، ١٩٨١: ٦٨). ثم يأتي عصرنا هذا فيعبر محمد مندور عن رأي مشابه حين يؤكد أننا عندما «نريد درس الأدب العربي يجب أن نكون من الفطنة بحيث لا نحاول أن نطبق عليه آراء الأوروبيين وقد صاغوها لآداب غير آدابنا» (مندور، ١٩٧٣: ١٧٨).

لكن المشكلة في هذه الآراء المرددة هو أنها لا تكاد تتجاوز القناعة البدهية. وهذا بحد ذاته سبب كافٍ لإعادة التفكير بالقضية المطروحة واختبار مبرراتها المعرفية، سيما وهي تمثل إشكالية حضارية كبرى تمس العلوم الإنسانية بشكل عام وليس النقد الأدبي وحده. فمن المناهج النقدية المعاصرة والقادمة من الغرب كالبنيوية، ما يمد ظلاله على أكثر من علم إنساني. هذا بالإضافة إلى التعقيد الكامن في تلك المناهج عمومًا والذي لا يسمح بحسمها ببساطة وتعجل.

غير أن ضرورة استقصاء الموضوع لا تنبع من البساطة التي حسم بها فحسب، وإنما أيضًا ـ بل ربما بالدرجة الأولى ـ لأن هناك من يرى رأيًا آخر يتحفظ فيه قليلاً أو كثيرًا على أطروحة التحيز. فالمنهج في نظر هؤلاء أشبه ما يكون بالوعاء مُلِئ معرفة أو طرحًا نظريًا وفلسفيًا، ومن

الممكن، عبر تصور مجازي كهذا، إفراغ الوعاء مما فيه، وتعبئته بمادة مختلفة قد تكون الأدب العربي بدلاً من الأدب الفرنسي أو الأمريكي. ذلك أساسًا ما يقوله المفكر المعروف عبد الله العروي في تمييزه بين المنهجية والإبستمولوجيا واعتراضه على أولئك النقاد الذين يخلطون بينهما. يقول إن «ما يحصل عادة هو أن برنامجا يعطي نتائج مُرْضية في دراسة موضوع معين، فيروح صاحبه ينظر في أسسه المنطقية، وهكذا يقفز من المستوى الأول إلى الثاني». ثم يضرب لذلك مثالاً فيضيف إنه «يمكن أن ترفض التاريخانية أو البنيوية كفلسفة وتوظف كمنهج للتحليل في حدود معينة» (العروي، ١٩٨٦: ٩ ـ ١٠).

هذا الفصل بين المنهج ومضمونه الفلسفي يتبناه أحد أنشط النقاد العرب المعاصرين في الدراسات البنيوية، وهو كمال أبو ديب في كتابه **جدلية الخفاء والتجلي**. بل إن أبا ديب يذهب أبعد من ذلك إلى إلغاء أي مضمون فلسفي للبنيوية إذ يقول: «ليست البنيوية فلسفة، لكنها طريقة في الرؤية ومنهج في معاينة الوجود» (أبو ديب، ١٩٨١: ٧)[٢]، لذا فإن ذلك المنهج النقدي ـ البنيوية ـ يظل منهجًا محايدًا يمكن تبنيه وتطبيقه مع الاطمئنان لسلامة النتائج.

ومن الجدير بالاهتمام هنا أن أبا ديب يرى أنه بتطبيق منهج كالبنيوية يصل الفكر النقدي العربي إلى مستوى «إغناء الفكر العالمي»، ويتاح للأمة من خلاله أن «ترقى.. إلى المعاصرة الحضارية» من منطلق أن «الإغناء لا يتم بالنقل والتمثل، بل بالمشاركة في الاكتشاف، والجهد في العمل المتقصي، والمبادرة الفردية على مستوى الفكر والتحليل». فنظرة أبي ديب تتأسس على نزعة إنسانية شمولية تتطلع إلى وحدة الفكر الإنساني بالتغلب

---

(٢) يضيف أبو ديب: مكملاً وصفه للبنيوية:

«في اللغة لا تغير البنيوية اللغة، وفي المجتمع، لا تغير البنيوية المجتمع.. لكنها.. تغير الفكر المعاين للغة والمجتمع..» لا يفسر أبو ديب كيف يمكن للبنيوية أن تغير الفكر دون أن تكون ذات مضمون فكري أو فلسفي. انظر البحث الموسع عن البنيوية كمذهب فلسفي فيما كتبه فؤاد زكريا تحت عنوان الجذور الفلسفية للبنائية في كتابه **آفاق الفلسفة** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨).

على حواجز التباين في السياقات الحضارية. وهذه نظرة مألوفة في تاريخ الفكر والنقد الأدبي العربي، بل ربما كان لها من العمق التاريخي والفكري ما للنظرة المناقضة لها. فقد تبناها الداعون للإفادة من الفكر اليوناني قديمًا، كمتى بن يونس والفارابي وابن رشد، وأكدها دارسون محدثون سواء من رواد النهضة العربية المعاصرة أو ممن تلاهم كطه حسين وإلياس أبي شبكة ومحمد غنيمي هلال ومحمد مندور أحيانًا[٣].

يقول محمد غنيمي هلال في معرض تقديمه للآراء النقدية الغربية في مجملها والتي سيتحدث عنها في كتابه **دراسات في مذاهب الشعر ونقده** إن تلك الآراء قد «أصبحت تيارات فنية عالمية، وموردًا عامًا يمتاحه ذوو المواهب من مختلف الأمم، وميراثًا مشتركًا للإنسانية جمعاء، لا مظنة لمأخذ في الإفادة منه.. فلسنا في تأثرنا بها بدعًا في تاريخ الفن والنقد العالمي، إذ التعاون العالمي في تاريخ الأدب والفن كالتعاون العالمي في تاريخ العلم، كلاهما طريق لكمال التراث القومي والنهضة به

---

(٣) في كتابها **قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠) ص ٢٠٣ ـ ٢٠٨ تقدم د. عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطىء» استعراضًا موجزًا ومفيدًا للاتجاهات التعريبية في النقد والأدب العربي المعاصر، وتذكر محمد مندور كأحد السائرين في تلك الاتجاهات. والواقع أن مندور يعبر عن موقف مضطرب، فبالرغم من رأيه المشار إليه في الصفحة (٢) فإنه يدعو في مكان آخر من نفس الكتاب إلى التغذي «بالأدب والفنون الأوروبية» لكي «نجاري التفكير الأوروبي» ولكي «نجدد حياتنا الروحية»: (مندور، ١٩٧٣: ٦٧ ـ ٦٨).

انظر أيضًا إلياس أبو شبكة في كتابه **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣)، الذي يتخذ موقفًا شديد الاضطراب أيضًا، فبالرغم من أنه ينتقد الداعين إلى احتذاء الموضات الأدبية الغربية الحديثة (ص ١٠٧)، وبالرغم من اختتامه الكتاب بالقول إن الأدب العربي «يستمد اليوم غذاءه من تربته وجوه» (ص ١٣٦) فإن الاتجاه العام للكتاب هو تذكير العرب بأهمية الأخذ من الغرب، وإن تضمن ذلك الحط من قيمة الأدب العربي: «ولا سبيل لنا أن ننكر أن الأدب العربي لم يبلغ في أي عصر من عصوره منذ فجره إلى اليوم ما بلغه الأدب اليوناني أو اللاتيني أو العبراني، ففيم يشيح الأدباء والمتأدبون في البلاد العربية عن تلك الذخائر الإلهية المدفونة في مطاوي كتب اليونان واللاتين والعبرانيين؟» (ص ٨٧ ـ ٨٨).

حرصًا على مسايرة ركب التقدم في العالم» (هلال، بدون تاريخ: ٥٧).

إن من الواضح أن المفاهيم المسيطرة على المقولات السابقة «الفكر العالمي» و«المعاصرة الحضارية» عند أبي ديب، و«التعاون العالمي» و«مسايرة ركب التقدم في العالم» عند هلال، تتحد معانيها ضمن مرجعية غربية أولاً وأخيرًا فالعالم هنا هو الغرب وليس الشرق، ليس الصين أو اليابان مثلاً، والعالمية هي الارتقاء حسب المقاييس الحضارية التي يفرضها ذلك الغرب. فلم لا يحدث والحالة هذه أن تكتسب مناهج النقد الغربية صفة العالمية ذات الحياد المتجاوز لإقليميات الثقافة؟ ثم ألا يحدث ـ نتيجة لذلك ـ أن تغيب كل البدائل الأُخرى، ويتضاءل حجم الإرث الحضاري غير الغربي؟ إن الخطاب النقدي الموظف في تلك المقولات يعبر عن تحيزه للغرب لا من خلال تبنيه لمناهجه وإلغاء ما عداها فحسب، وإنما أيضًا من خلال تبنيه لخطاب نقدي غربي يتحدث عن نفسه وعن العالم من وجهة نظر متحيزة لغربيتها طبعًا. إنه ينظر إلى العالم بنفس العين التي نظر من خلالها نقاد كماثيو آرنولد في القرن التاسع عشر وت. س. إليوت في القرن العشرين، وكلاهما متأثر بفكرة التفوق الأوروبي وبالمركزية الحضارية الغربية عمومًا(٤).

إن الحسم والبساطة اللتين ترفض بهما المناهج النقدية الغربية أحيانًا هما نفس الحسم والبساطة التي تقبل بهما تلك المناهج أحيانًا أُخرى. والمؤكد أنه لا الرفض بحد ذاته قادرًا على إضعاف حضور تلك المناهج في سياقات حضارية غير سياقاتها، ولا مجرد القبول متمكنًا من منح تلك المناهج صفة الحياد الذي يمكنها من الانسجام الكامل داخل أُطر غير أطرها الأصلية. إننا هنا إزاء موقفين يندرجان تحت قائمة الحلول السهلة المتناول في مواجهة مسألة بالغة الأهمية والتعقيد. ومثلهما في السهولة

---

(٤) انظر مثلاً: Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, ed. J. Dover Wilson (Cambridge U. Press, 1971), p. 184, *A Matthew Prose Selection*, ed. John D. Jumb (New York: Mecmillan, 1965), pp. 1-29, T. S. Eliot, *After Strange* Gods (N. Y.: Harcourt Brace, & Co., 1934), pp. 15-44.

أحيانًا القول بالانتفاء والمزاوجة، وأخذ ما يتناسب وترك ما لا يتناسب. فما أكثر ما يتحول هذا القول إلى مَطِيّة جاهزة للقفز على كل التعقيدات وصولاً إلى تركيبة من الأفكار ليس لها من المنطق التبريري سوى مزاج صاحبها. وفي كثير من تلك الأحيان التي ينجح ناقد في انتقاء عناصر يعتبرها صالحة تكون أسس المناهج أو المنهج المنتقى قد تغيرت إلى حد يبرر التساؤل عما إذا كان قد بقي شيء من جوهر ذلك المنهج. ومن هذا القبيل الحديث عن بنيوية عربية أو ماركسية عربية أو ما إلى ذلك: ما هو القدر الذي يكون قد تبقى من البنيوية أو الماركسية بعد تعريبها ليبرر الاستمرار في تسميتها بالبنيوية أو الماركسية؟

هذا لا ينفي بالطبع أن تنجح محاولة هنا وأُخرى هناك؛ بل إن الدراسات البنيوية بالذات قد حققت قدرًا كبيرًا من النجاح. لكن السؤال يظل مع ذلك عالقًا وملحًا عن مدى التشوه الذي يلحق بالأعمال الأدبية، بل وبالتشكيل الحضاري بأكمله، على الرغم مما قد يتحقق من النجاح؟ ذلك هو السؤال الذي تحاول هذه الورقات أن توصل الإجابة عنه عن قناعة بالأطروحة المشار إليها في البدء، والتي يكسبها أحد النقاد العرب، هو صلاح فضل، قدرًا أكبر من التفصيل بتعبيره الأبلغ حين يقول إننا عندما «أخذنا في التعرف على هذه المذاهب (النقدية)، وخضع بعضنا لتأثيرها، فقدت أهم سمتين لها، وهما تجذرها في الواقع الحضاري المباشر، استجابة لتطوره الداخلي ومعطيات ذاكرته التاريخية، كما فقدت عنصر التعاقب في خط زمني مستقيم، فعلقت أمشاجها بنا دفعة واحدة، وتحولت من مذاهب تعتمد على مرتكزات فلسفية متكاملة ومبادئ نظرية متناهية إلى بعض الاختراقات الفردية، والنزاعات المحدودة الأثر، وعملت كلها متزامنة على إعادة ترتيب مجالنا الأدبي، وتوجيه إنتاجه» (فضل، ١٩٨٨ : ٣٩٣)(٥).

غير أن دراستنا هنا لن تكون للآثار المترتبة على تطبيق المناهج

---

(٥) قارن بملاحظة تحذير محمد بنيس من «تبني مصطلحات لم نقم بإنتاجها ولم يطرحها واقعنا» في ندوة الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة بمجلة فصول م٣، ج١ (١٩٨٢) ٣٦٠ ـ ٢٦٨، ولتحليل أكثر شمولية لهذا الموضوع

النقدية الغربية كما يشير إليها صلاح فضل هنا. فمع أن دراسة تلك الآثار تبدو ضرورية، بل بدهية للكشف عن تحيزات المنهج، إلا أنها يجب أن تسبق بقراءة للمنهج أو للمناهج نفسها، أي بالكشف عن التحيزات في موطنها الأصلي قبل أن تتحول إلى آثار. تلك خطوة منهجية لهذا البحث يجب أن نوضحها، خاصة وإننا نثير أسئلة حول المنهج. كما يجب أن نحدد في البدء معالم الرؤية والإطار المعرفي التي يصدر عنها هذا النقاش. أي أن تساؤلنا حول التحيز يجب أن يشملنا نحن أيضاً في هذا البحث، بل أن يشملنا قبل أي واحد آخر.

إن القول بتحيز مناهج النقد الغربي هو أولا قول بتحيز المناهج النقدية كلها، وليس في الغرب وحده. بل إنه التحيز الذي نعنيه حين نشير إلى مفهوم مثل الخصوصية الحضارية، وهو المفهوم الذي لا نستطيع بدونه أن نتحدث عن حضارة غربية أو عربية إسلامية، أو غير ذلك من التحديدات القائمة على القناعة باختلاف السياقات الحضارية الإنسانية.

ذلك معلم أول. والمعلم الثاني هو القول بتحيز المنهج أو بالخصوصية الحضارية ليس قولاً بتحيز المنهج بأكمله، أي ليس إلغاء لإمكانات الاستفادة أو لوجود أشياء مشتركة؛ فالقول بإلغاء كل ذلك قول ساذج ومناف لحقائق الفكر والتاريخ. تحيز المنهج هنا يعني ببساطة انسجام مجمل آليات التفكير والاستنباط المعرفي مع الأنساق الكبرى للثقافة أو الحضارة التي تصدر عنها تلك الآليات. والاعتقاد بصحة ذلك سيعني بالدرجة الأولى إلغاء النقل السهل أو الاستعارة المجانية، وتأصيل طرائق التفكير ضمن ظروفها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. لكي يتم التلاقح الحضاري في حدود الشخصية الحضارية القائمة، أي ضمن الوعي بالاختلاف.

هذا يضعنا أمام تحديد نظري ثالث نوضح به طبيعة الاختلاف

= انظر دراسة محمود أمين العالم «**الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر**» الفلسفة العربية المعاصرة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨) ص ٧١ ـ ١٢٣.

الحضاري الذي يشكل محكًا أساسيًا، وإن كان ضمنيًا، لأطروحة هذه الدراسة. ففي خلفية استكشافنا لما ورائيات مناهج النقد الغربي يكمن تصور أساسي لخصوصية الحضارة العربية الإسلامية، نستند إليه حين نقول بتحيز المناهج الغربية، ذلك التصور يتعذر عمليًا التوسع في رسم معالمه؛ لأنه موضوع بالغ الضخامة وقائم بذاته. لكننا نشير إشارة عابرة إلى الدراسات الشمولية المعمقة في ذلك الموضوع، التي قام بها مجموعة من المفكرين العرب المعاصرين، في طليعتهم الدكتور محمد عابد الجابري في نقده للعقل العربي، والتي أبرز فيها خصوصية ذلك العقل إزاء نظيره الأوروبي. كما نشير أيضًا إلى الإضاءات التحليلية التي أنجزها باحثون آخرون لمفاهيم أساسية في تشكل الفكر والأدب مثل «التراث» و«المجتمع» و«الوطن»[٦]. وتكفي العودة إلى جذور بعض المصطلحات الثقافية النقدية الأساسية لإدراك مدى التباين أحيانًا كثيرة بين الثقافة العربية الإسلامية ونظيرتها الغربية.

إن مفهوم «النص» مثلاً، وهو المفهوم الحاسم في تشكيل بعض المناهج النقدية الغربية المعاصرة، هو أحد المفاتيح البارزة لما نجده من تباين. فثمة إجماع تقريبًا بين المعاجم العربية على أن النص يحمل معنى الإسناد، والتعيين: قال الأزهري: النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها. . ونص القرآن، ونص السُّنة، أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من

---

(٦) انظر محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٥) ص ٢٧ ـ ٢٩، و**بنية العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ١٩٨٦) ص ٥٠ ـ ٥١ وانظر لنفس المؤلف «**التراث ومشكل المنهج**» و**في المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**. تأليف عبد الله العروي وآخرون (الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٦) ص ٧٣ ـ ٧٤، وعلي أومليل: «ملاحظات حول مفهوم (المجتمع) في الفكر العربي الحديث» في **دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث**. انظر أحمد شحلان وآخرون (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٥) ص ٢٣١ ـ ٢٥١، والسعيد بنسعيد: «المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر: ملاحظات منهجية» في **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**، تأليف وتعليق بنعبد العالي وآخرون (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧).

الأحكام (لسان العرب). وفي تاج العروس: «النص بمعنى الرفع والظهور. قلت ومنه أخذ نص القرآن والحديث وهو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره..» فأين هذا من المدلول اليوناني واللاتيني الذي تعود إليه كلمة «Text» في اللغات الأوروبية الحديثة، حيث تحمل الكلمة معنى «النسيج» و«التداخل» وهو المعنى الذي مهد لظهور نظرية النصوصية، أو اشتباك النصوص ببعضها بشكل نسيجي.

صحيح إن مفهومنا العربي المعاصر للنص قد تغير عن المفهوم القاموسي القديم، بل لعله عند البعض منا يحمل المفهوم الغربي ممتزجًا مع المفهوم العربي الإسلامي الموروث. لكن هذا لا يجيز لنا أن نسقط المفهوم الغربي، أو مفهومنا المزيج، على أدب وثقافة أُنتجت في ظروف مختلفة كثيرًا عن ظروفنا؛ المفاهيم تظل مختلفة تبعًا لاختلافات السياقات الحضارية. ومهما كان ذلك الاختلاف نسبيًا، فإننا مطالبون بإدراكه والصدود عنه حين يتطلب الأمر ذلك.

في موروثنا الفكري والنقدي سنجد تأكيدًا على أهمية ذلك الإدراك وإضاءة لبعض جوانب التحيز المنهجي. وهذا هو أحد سببين رئيسين لتوقفنا قليلاً عند ذلك الفكر كما سيأتي. أما السبب الثاني فهو أن في ذلك الفكر الموروث نموذجًا تاريخيًا يمكن اعتباره سابقة في تاريخ الفكر، نحن في أمسّ الحاجة إليها لتعزيز موقفنا النقدي أو التساؤلي، إزاء الفكر الغربي المحيط بنا من كل الجهات تقريبًا، وبقدر وحِدّة أكبر بكثير مما كان يحصل في الماضي.

ففي المواجهات الفكرية لابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم، نجد ما يذكرنا بأن الاستعارات الفكرية والأدبية لا يجب أن تتم إلا بعد تمحيص وتساؤل، ليس من منطلق الارتياب في الفكر الآخر، وإنما إدراكًا للاختلاف، وحرصًا على تماسك الشخصية الحضارية. النموذج الذي نجده عند أولئك المفكرين يعزز هذا الموقف التساؤلي من خلال (أشكلته) أو تأزيمه للعلاقة بالغرب. وسنحس بذلك بالرغم من قِصَر وقفتنا إزاء ذلك النموذج، وبالرغم أيضًا ـ وقد يكون هذا هو الأهم ـ من اختلاف الظروف التاريخية ـ فعلاقتنا بالغرب ليست ـ تمامًا ـ تلك

العلاقة التي تبلورت في القرن الثالث أو الرابع أو الخامس الهجري، الغرب غير الغرب، ونحن اختلفنا عن ابن سينا وحازم القرطاجني. لكن المواجهة الحضارية تحافظ - بالرغم من ذلك - على الكثير من سماتها. وليس أدل على ذلك من أن الفكر الغربي المعاصر يواجه إشكاليات التحيز وعلاقته بالآخر بكيفيات تذكرنا كثيرًا بما كان يحدث يومًا في مشرق العالم الإسلامي وغربه.

حين نأتي إلى مناقشة بعض أطروحات ذلك الفكر الغربي بوصفه جزءًا من المناهج النقدية، وهي المناقشة التي تشكل صلب هذا البحث، فإننا لن نجد بالطبع فكرًا ونقدًا مهتمًا بالحضور العربي أو الإسلامي في داخله. لكننا سنجد فكرًا ونقدًا واعيًا إلى حد كبير بمحدوديته واختلافه، بل وقلقًا أحيانًا لتلك المحدودية والاختلاف ضائقًا بنماذجه السائدة، متطلعًا إلى كسرها. أكثر من مفكر وناقد، وأكثر من منهج نقدي وفلسفي يعلن - حينًا بقلق وأحيانًا بلا قلق - عن امتلاء الغرب بنفسه، أو عن كون الغرب مغلقًا ضمن مرجعيته الذاتية. تطالعنا تلك الإعلانات أحيانًا ونحن نتابع صراع المناهج، بحث النظريات عن أفضليتها، إيضاح الاتجاه منها لمحدودية الاتجاه الآخر، بل وفي كشف الرؤية النقدية عن نقاط ضعفها. وإذا كان ذلك يوفر علينا الكثير من الجهد، فإنه أيضًا يخلق موقفًا حرجًا لأولئك الواقعين خارج أطر تلك المناهج - من ناحية انتمائهم الحضاري - وهم يحاولون إثبات امتلاكها لدرجة من الكمال والحياد والعالمية، لم تدعها لنفسها إن لم تعلن أنها منها براء(٧).

(٧) انظر: Ronald Barthes, *The Grain of the Voice: Interviews* 1962-1982, tr. Linda Coverdale (New York: Hill and Wang 1985), pp. 158-9, Eugenio Donato, «Historical Imagination and the Idioms of Criticism». *The Question of Textuality: Strategies of Reading in Contemporary American Criticism*, ed. W. V. Spanos, et al. (Bloomington: Indiana U. Press, 1982), p. 52-55, Frederic Jameson, «Beyond the Cave: Modernism and Modes of Production», *The Horizon of Literature, ed.* Paul Hemadi (Nebraska Press, 1982), pp. 160-61.

١ ـ تحيز المنطق: النموذج التراثي

يطرح ابن سينا في مقدمة كتابه **منطق المشرقيين** إشكالية المنهج بوصفها إشكاليةِ في عالم المنطق. ذلك أن ابن سينا، شأنه شأن كثير من فلاسفتنا القدماء، يعرف المنطق تعريفًا يمنحه الكثير من سمات ما نسميه اليوم المنهج؛ يقول: إن علم المنطق آلة في سائر العلوم ـ لأنه يكون علمًا منبهًا على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحوٍ وجِهَة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤديًا بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول.. (ابن سينا، ١٩١٠: ٩)[٨].

أما الإشكالية التي يشير إليها ابن سينا فهي أنّ أسس علم المنطق أو الأسس المنهجية للمعرفة تتشكل من خلال رؤية فلسفية كلية، مما يعني أن اختلاف الرؤية الفلسفية مقترن ضرورة باختلاف الأسس المنهجية أو المنطقية. أو بتعبير آخر، إنه إذا تغيرت الفلسفة لزم تغيير الأسس المنهجية في البحث والاستقراء المعرفي التي تقوم تلك الفلسفة عليها أو التي نبعت من تلك الفلسفة. وهذه إشكالية يواجهها ابن سينا وهو يحاول أن يؤسس لرؤية فلسفية مغايرة للفلسفة الأرسطية، أو بالأحرى لفلسفة أتباع أرسطو المعروفين بالمشائين، خاصة أولئك المعاصرين لابن سينا، و«منطق المشرقيين» هو ـ كما يتضح ـ البديل الذي يراه الشيخ الرئيس للمنطق اليوناني، محاولاً ـ من خلال المقارنة بين منهجين معرفيين مختلفين، أحدهما يوناني والآخر مشرقي، وهذا الأخير مزيج لفلسفات هندية وفارسية وأفلاطونية محدثة ـ أن يكتشف الصحيح من الزائف. والواقع أن ابن سينا يضع أيدينا هنا على مفتاح بالغ الخطورة فيما نحن بصدده. فأسلوب المقارنة بين بدائل مختلفة من شأنه إلغاء الهالة التي قد يحملها منهج فكري معين، وتذكيرنا بالإمكانات الدائمة للخيار. يقول ابن سينا مشيرًا في البدء إلى المشائين الأرسطيين وتمكنه من فهم آرائهم:

«وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أو ما اشتغلنا به، ولا يبعد

---

(٨) عن علاقة المنطق بالمنهج في الفكر السينوي انظر: محمد عزيز نظمي سالم: تاريخ المنطق عند العرب (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٣) ص ١١٩.

أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك في ريعان الحداثة، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه. ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط الذي يسميه اليونانيون (المنطق) ـ ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره ـ حرفًا حرفًا، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى، وطلبنا لكل شيء وجهه، فحق ما حق وزاف ما زاف» (ابن سينا، ١٩١٠: ٣)(٩).

ثم ينقل ابنُ سينا مواجهته المعرفية هذه إلى ميدان النقد الأدبي من خلال تلخيصه لكتاب أرسطو **فن الشعر**، فيؤكد أهمية الانتقاء والإبداع في تناول النقد الأدبي اليوناني. ذلك أن غرضه من التلخيص هو «الاستقصاء فيما ينتفع به من العلوم. .» وهو بعد ذلك لا يستبعد «أن نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان، كلامًا شديد التحصيل والتفصيل». الذي حدث في الواقع هو أنّ ابن سينا لم يبتدع شيئًا يذكر في علم الشعر، وإنما ترك ذلك لناقد كبير هو حازم القرطاجني الذي أعلن في كتابه المعروف **منهاج البلغاء وسراج الأدباء** أنه قد ذكر «في هذا الكتاب تفاصيل الصنعة ما أرجو أنه من جملة ما أشار إليه أبو علي ابن سينا» (حازم، ١٩٨١: ٧٠) قد أكد قبل هذه الملاحظة على أن:

«الحكيم أرسطاطاليس، وإن كان اعتنى بالشعر بحسب مذاهب اليونانية فيه ونبه على عظم منفعته وتكلم في قوانين عنه، فإن أشعار اليونانية إنما كانت أغراضًا محدودة في أوزان مخصوصة، ومدار جل

---

(٩) الواقع أن ابن سينا في هذا الكتاب لا يواجه سلطوية الفكر الآخر فحسب، وإنما سلطوية الماضي أيضًا متمثلة ـ كما هو الفكر الآخر ـ في الفلسفة اليونانية الأرسطية. يقول الشيخ الرئيس في ثورته على المشائين: إن الواحد منهم «مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح إياه». ولعل هذه المواجهة لسلطويتي الآخر والماضي معًا هي مما يميز الفكر العربي الإسلامي إذا ما قورنت مواجهته لتلك التي خاضها الفكر الأوروبي في عصر «التنوير» ـ كما عند ديكارت وسبينوزا ـ ضد الفكر الأرسطي والعصور الوسطى الأوروبية.

أشعارهم على خرافات كانوا يضعونها يفرضون فيها وجود أشياء وصور لم تقع.. ولو وجد هذا الحكيم أرسطو في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب من كثرة الأحكام والأمثال، والاستدلالات واختلاف ضروب الإبداع.. لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية» (حازم، ١٩٨١: ٦٨ ـ ٦٩).

وكان بإمكان حازم القرطاجني أن يستشهد أيضًا بكلام ابن رشد حول تحيز فن الشعر لأرسطو؛ فابن رشد بالرغم من كونه أحد كبار المتحمسين للفلسفة الأرسطية والداعين إلى الانفتاح على الفكر اليوناني، لم يفته أن يلاحظ في تلخيصه لكتاب أرسطو أن من القوانين التي استنبطها الفيلسوف اليوناني ما لا ينطبق على غير شعر اليونانيين. فتلخيصه مقتصر على ما يمكن اعتباره قوانين كلية تنطبق على مختلف الآداب، وذلك هو الجانب الأصغر من فن الشعر.

«الغرض من هذا القول تلخيص ما في كتاب أرسطوطاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم أو للأكثر، إذ كثير مما فيه هي قوانين خاصة بأشعارهم. وعاداتهم فيها إما أن تكون نسبًا موجودة في كلام العرب، أو موجودة في غيره من الألسنة» (بدوي، ١٩٥٣: ٢٠١).

وإذا كان هذا هو موقف أحد أشد المتحمسين للإفادة من الفكر اليوناني، أو من يقابلون من يسمون اليوم بالتغريبيين، فما بالك بموقف الفريق المحافظ من المفكرين والنقاد. لقد عبر هؤلاء المحافظون عن حذر أشد، وأشهروا أسلحتهم في وجه الداعين إلى الانفتاح الثقافي. وكان من هؤلاء النحوي أبو سعيد السيرافي وابن تيمية والغزالي، وموقف هذين الأخيرين من الفلسفة معروف. أما أبو سعيد السيرافي فمشهورة المناظرة التي جرت بينه وبين متى بن يونس القنائي، مترجم أرسطو وأستاذ الفارابي، (في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي)، فقد رفض السيرافي في تلك المناظرة دعوى متى بن يونس أن علم المنطق ـ بشكله اليوناني ـ هو الفيصل الوحيد بين الصحيح والخطأ، ودعم رفضه

بالإشارة إلى التحيز الثقافي: «ودع هذا إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، من أين يلزم الترك، والهند، والفرس، والعرب أن ينظروا فيه، ويتخذوه حكمًا لهم وعليهم، وقاضيًا بينهم، ما شهد له قبلوه، وما أنكره رفضوه؟» وحين رد متى بن يونس على ذلك بالتوكيد على أن «الناس في المقولات سواء» كما في الأرقام، رد عليه السيرافي ذلك الرد البدهي القائل إنه ليست كل القضايا بوضوح الأرقام[١٠] (ياقوت، دون تاريخ، جـ٨: ١٩٠ : ٢٢٧).

ومع أن القارئ لتفاصيل تلك المناظرة قد يحس بأن تحيزًا إلى جانب السيرافي قد جعل المؤرخين يغضون من شأن آراء متى بن يونس، خاصة أن هذا الأخير لا يتمتع بربع الوقت والمساحة المعطاة للسيرافي، فإن الآراء التي كان يمكن لمتى أن يعبر عنها قد وجدت بعد ذلك من يطرحها ربما بقدر أكبر من النضج والفاعلية. فهذا ابن رشد يخالف رأي السيرافي حول تحيز المنهج الفلسفي أو ما يسميه بالقياس العقلي ويدعو إلى رؤية متجاوزة للفروقات المذهبية أو العقدية، وذلك في كتابه **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**: «فإن الآلة التي تصح بها التذكية لا يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة» (ابن رشد، ١٩٨٦ : ٢٦)، المشكلة هنا في ماهية شروط الصحة وكيفية تحديدها؛ ذلك هو بيت القصيد؛ لأن القول بتحيز المنهج قائم على القناعة بصعوبة توفر شروط الصحة التي تجعل منها قياسًا ما صالحًا لكل زمان ومكان دون أن تحدث انقطاعات أو خلخلات حضارية رئيسية. فالمنطق أو المنهج أو المقارنة النقدية جزء من فلسفة ينبع منها ليعود إليها. يقول الفيلسوف الأمريكي جون ديوي إنه بالرغم مما قد يبدو فإن المنطق منحاز لقاعدة فلسفية يتكئ عليها:

---

(١٠) أورد أبو حيان التوحيدي هذه المناظرة أيضًا في **الإمتاع والمؤانسة** تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت: دار مكتبة الحياة، دون تاريخ، ج١) ص ١٠٨ - ١٢٨.

«ففي ظاهر الأمر يبدو من غير الملائم للنظرية المنطقية أن تتشكل تبعًا للمذهب الفلسفي واقعيًا أو مثاليًا، عقليًا أو تجريبيًا، ثنائيًا أو واحديًا، ذريًا أو كليًا عضويًا في منحاه الميتافيزيقي، ومع ذلك فحتى حين لا يفصح المؤلفون في المنطق عن ميولهم السابقة في اتجاهاتهم الفلسفية، فالتحليل يكشف عن الرابطة (بين تلك الميول وما يذهبون إليه من نظرية منطقية)، بل قد يحدث في بعض الحالات أن تستعار أفكار من هذا المذهب الفلسفي أو ذاك لكي يتخذ منها صراحة أسس يقام عليها المنطق بل تقام عليها الرياضة»[11] (ديوي، ١٩٦٩: ٥٦).

إن في القول باستقلال المنهج عن غايته المعرفية، أو إطاره الفلسفي، إدعاء بانفصال الشكل عن المضمون، والطريق عما يوصل إليه (المنهج = الطريق) وعن أسباب شقه وتمهيده. ووجود أهداف إنسانية مشتركة لا يلغي تنوع الوسائل المؤدية إلى تلك الأهداف. بل لقد أصبح في عداد البدهيات القول بأن الغاية والوسيلة مكملتان لبعضهما، أو أن إحداهما تشكل الأخرى إلى حد أنه لا يمكن معرفة الغاية دون بلورة الوسيلة أو المذهب إليها حسب تعبير ابن الرومي:

ألا من يُريني غايتي قبل مذهبي ومن أين والغايات بعد المذاهب؟

٢ ـ من المقدس إلى الدنيوي: شكلانية النماذج

يقول الناقد الكندي المعروف نورثروب فراي N. Frye إنه لكي ينسجم مذهب النقد مع غايته لابد للمبادئ والفرضيات النقدية... أن تنمو من الفن الذي يتناوله النقد، تلك خطوة أساسية لتحقيق استقلالية النقد وبناء شخصيته العلمية.

---

(١١) يورد ديوي ثلاثة تعريفات للمنطق أحدها يقول «بأن المنطق مختص بعمليات الاستدلال التي هي وسيلتنا إلى بلوغ المعرفة، والمعرفة العلمية على وجه الخصوص»، وهو تعريف يتفق تقريبًا مع تعريف ابن سينا، ويمكن اعتباره تعريفًا للمنهج أيضًا. انظر حول العلاقة بين المنهج والمنطق محمد فتحي الشنيطي: **أسس المنطق والمنهج العلمي** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠) ص ٧ ـ ٢٠.

لا يجوز لمبادئ النقد أن تؤخذ جاهزة من اللاهوت، أو الفلسفة، أو السياسة، أو العلم، أو أي من هذه مجتمعة (Frye, 1957: 7) وأول تلك المبادئ، وأهمها بالنسبة لفراي هو أن الأعمال الأدبية تشكل فيما بينها وحدة متكاملة تقوم على ما يربط تلك الأعمال من رموز أو تقاليد، أو حسب التعبير المفضل في منهج فراي، نماذج: أقصد بالنموذج الرمز الذي يصل القصيدة بالأخرى ويساعد بالتالي على توحيد تجربتنا الأدبية (Frye, 1957: 99). Formalist Criticism، والذي يشمل النقد الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية والشكلانية الروسية، فالقاسم المشترك بين هذه المناهج هو استقلالية الأدب عن غيره من أنواع الخطاب اللغوي، وذلك من خلال العلاقات الشكلية ـ الرموز، الاستعارات. . . إلخ. مرجعية الأدب ليست الحياة الاجتماعية أو حركة التاريخ، وإنما الأدب نفسه ومبدأ النقد الأساسي، كما حدده ت. س إليوت، رائد النقد الجديد في هذا القرن، هو أنه ينظر إلى الأعمال الأدبية بوصفها تشكل نظامًا مثاليًا فيما بينها (Eliot, 1950: 12-22). يقول فراي معلقًا: هذا هو النقد الأساسي، ثم يصف كتابه **تشريح النقد** بأنه محاولة للتهميش على مقولة إليوت.

غير أن منهج فراي يظل مع ذلك مستقلاً عن غيره من الاتجاهات الشكلانية، ومنبع استقلاليته هو الشمولية التي يحاول تحقيقها من خلال دراسة النماذج كروابط رمزية بين الأعمال الأدبية. فبينما يركز الشكلانيون الروس على مجازية اللغة، والنقاد الجدد على أعمال أدبية منفردة، يحاول فراي أن يتوصل إلى نظام شمولي للأدب ككل، كذلك الذي أشار إليه إليوت، ولكنه لم يحققه. وذلك هو ما يمنح كتاب فراي **تشريح النقد** شخصية موسوعية فريدة في تاريخ النقد الأدبي الحديث، وهو ما يجعل إنجازاته النقدية الهائلة حلقة وصل بين النقد الجديد والبنيوية بما تسعى إليه من شمولية مطلقة تقريبًا، كما أن هذا الموقع المتميز لمنهج فراي هو ما يجعله مناسبًا كمحطة أولى لبحثنا هنا، ومحاولتنا أن نكتشف تحيزات المناهج النقدية الغربية، فمن خلال منهج فراي نستطيع أن نقرأ التوجهات الشكلانية وهي تلقي ببعض مبادئها الأساسية

في بوتقة واحد من أكبر العقول النقدية المعاصرة في الغرب[١٢]. وأهم من ذلك، فإننا سنكشف بعض الجذور الثقافية لتلك المبادئ.

ولنبدأ حيث يجب أن تكون بداية كل دارس أو متأمل للفكر الغربي الحديث، أي من حقيقة كون ذلك الفكر لا دينيًا، بمعنى أنه لم يعد يوجد في الغرب تيار فكري، أو نظرية مهمة ومؤثرة في أي من الحقول المعرفية، تقول بوجود الله، أو بأن للكتاب المقدس (العهدين القديم والجديد) أية مصداقية خارج الإطار الرمزي أو الأسطوري. فتيّارات الفكر الغربي الرئيسة، أو فلسفاته ونظرياته في العلوم الإنسانية وغيرها، ذات شخصية علمانية Secular بالدرجة الأولى؛ وهذه الشخصية العلمانية هي التي بدأت تسيطر على الحضارة الغربية ككل منذ عصر النهضة، وقد أصبحت في عداد البديهيات التي لا تحتاج إلى ذكر، كما يقول م. هـ. إبرامز Abrams الذي أرّخ لذلك الفكر من زاوية التقاء الأدب والنقد من ناحية بالدين والفلسفة من ناحية أخرى[١٣]. ولكن سيطرة تلك الشخصية العلمانية لا تعني بحال من الأحوال انتهاء الدين، ونقصد به التراث اليهودي ـ المسيحي Judeo-Christian Tradition من الفكر الغربي: كل ما حدث هو رفض عقلاني واع يداخله ويجري من تحته في معظم الأحيان حضور لاواع أو واع لما أسماه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو برموز الثقافة (Foucault, *Codes Of Culture* 1973; xx) ومن أهمها المعتقدات الدينية. هذا المزيج من الحضور واللاحضور الديني شرحه الناقد الأمريكي اليهودي هارولد بلوم مؤخرًا بقوله: «إنه لم تعد هناك هرطقة دينية، لأنه لم تعد هناك أصولية دينية. كل ما هنالك هو مسلمات،

---

(١٢) هناك شبه اتفاق بين عدد من كبار النقاد الأمريكيين على أن فراي أهم ناقد يكتب باللغة الانكليزية منذ الخمسينات. انظر: Robert D. Denham, *northrop Frye and Critical Method* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1978), Vol. VII.

(١٣) م. هـ. أبرامز: M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism*

«إن من المتعارف عليه تاريخيًا أن مجرى الفكر الغربي ظل منذ عصر النهضة يسير باتجاه علمانية متزايدة».

مسلمات، افتراضات ميتافيزيقية ومعرفية مسلم بها دون نقاش في كل الحقول الأكاديمية، وخاصة في دراسة الأدب»[١٤]، أو بتعبير آخر، إن ثمة معتقدات دينية وغير دينية استنبطت لأنه لم تعد هنالك معايير قادرة على مناقشتها أو تقييمها، مما أدى إلى استمرار تلك المعتقدات في ممارسة تأثيرها بصمت.

المنهج النموذجي وأسسه الشكلانية في نقد فراي تمنحنا مثالاً بارزًا لعملية الاستبطان الثقافية تلك. المعتقد الديني والنزعة العلمانية يلتقيان في توظيف فراي للنماذج كوحدات إبداعية ومعرفية، وفي إيمانه - في نفس الوقت بأسطورية الكتاب المقدس واستقلالية الأدب. من نقاش فراي يتضح أنه يعي بعض ما يحدث، لكنه لا يعي كل شيء: إنني أشعر أن الدراسة التاريخية بدون استثناء نوع من النقد التحليلي أو أدنى مرتبة، وإن النقد الأعلى نشاط مختلف.. هذا الأخير هو بالنسبة لي النقد الأدبي الخالص، فهو يعتبر الكتاب المقدس.. وحدة نموذجية.. (Frye, 1957: 315). يشير فراي هنا إلى التراث التفسيري المسيحي للكتاب المقدس، والذي ركز في بداياته، كما في أعمال القديس أوغسطين (القرن الرابع الميلادي)، على الدمج الرمزي أو النموذجي للعهدين القديم والجديد بإثبات أن العهد القديم بأحداثه وأشخاصه كان تهيئة لأحداث العهد الجديد وأشخاصه (آدم نموذج Type سابق وتحضيري لعيسى، وهكذا). ذلك المنهج التفسيري، الذي يعرف بالتفسير التيبولوجي - Typology أي الذي يقوم على تفسير أحداث وأشخاص الإنجيل بوصفها نماذج سبق التنبؤ بها والتهيئة لها في التوراة، يشكل منهجًا نموذجيًا للنقد النموذجي أو نقد النماذج العليا الذي يتبناه فراي وهو نقد نموذجي متقدم زمنيًا، وفراي يعي هذه العلاقة ويؤكدها كالتحام ثقافي بين نقده الأدبي الدنيوي ومنهج علماء المسيحية الأوائل. كما أن فراي حريص على

---

(١٤) هارولد بلوم: Harold Bloom, In an Interview With Robert Moynihan, in the Later's *A Recent Imagining* (Hamden, Conn. Archon Books, 1986), p. 18.

إبراز علمانية نقده هو من حيث هو استمرار لـ النقد الحقيقي للكتاب المقدس؛ لأن ذلك النقد يبدأ بافتراض أن الكتاب المقدس أسطورة مؤكدة، أي بنية نموذجية مفردة وممتدة منذ بدء الخليقة حتى نهاية العالم (Frye, 1957: 315).

يؤكد فراي في أثناء إيضاح العلاقة بين نقده والتفسير التيبولوجي، رفضه لنوع آخر من نقد الكتاب المقدس، هو ذلك الذي يسميه دراسة تاريخية أو نقدًا تحليليًا، ويشير إلى النقد الذي ظهر في القرن الثامن عشر واستمر طوال القرن التاسع عشر، والذي يشكل حلقه الوصل العلمانية بين نقد أوغسطين المتدين ونقد فراي اللاديني. لا يشير إلى الدور التوصيلي لنقد القرن الثامن عشر، وقد يكون محقًّا في هجومه عليه، لكن ذلك لا يقلل من أهميته في تطور الفكر النقدي الأدبي في الغرب، خاصة التيار الشكلاني. الفرضية المنهجية التي يدعو إليها فراي والقائلة بأسطورية الكتاب المقدس بدأت في ذلك النقد، وكذلك تلك الفرضية الأساسية في النقد الشكلاني وهي انفصال النص عن الواقع أو استقلالية النص.

نشأت في منتصف القرن الثامن عشر وتحت ضغط حركة التنوير المتطرفة في موقفها ضد الأديان، حركة نقدية دينية بين مجموعة من العلماء الألمان والإنكليز البروتستانتيين المختصين في اللغات الشرقية، وحاولت ـ تلك الحركة ـ الرد على الهجوم المتطرف على الدين بإعادة تفسير الكتاب المقدس لإثبات صبغته الأدبية ـ الأسطورية بوصفه شعرًا شرقيًّا عبريًّا بالدرجة الأولى. وكان مؤكدًا أن تلك الصبغة ستحول دون قراءة الكتاب المقدس قراءة حرفية تجعله محلّ استهزاء المؤمنين حينئذ بالعقل وبصرامة المنهجية العلمية. فبإظهار الشعر البدائي المحفوظ في الكتابات المقدسة للعبرانيين أراد أولئك النقاد أن يثبتوا أن تلك الكتابات خليقة باهتمام وإعجاب أهل الذوق» (Lowth, 1829: 17) لكن الأهم من الاهتمام والإعجاب، كان إجبار أولئك المتذوقين على قراءة النص الديني بمقاييس شعرية. يقول روبرت لوث أحد أولئك المهتمين بإعادة تفسير الكتاب المقدس: الجزء الأكبر من العهد القديم شعر. . ولا يجوز له أن

يقرأ بغير القواعد المنطبقة على اللغة الشعرية (Lowth, 1829: xv).

إذا تذكرنا هنا أن هذه التطورات كانت تحدث في أثناء تخلق الحركة الرومانسية في ألمانيا وأنكلترا، وأن كوليردج، الذي يعتبر رائد النقد الشكلاني في التراث الأنجلو ـ أمريكي، كان مساهمًا في تبلور حركة النقد المقدس، فسندرك عندئذ بعض الصلات المهمة فيما أسميناه ما وراء المنهج. نقاد الكتاب المقدس في القرن الثامن عشر أرادوا الحفاظ على كتابهم بتطبيق منهجية دفاعية شكلانية أدت بشكل أو بآخر إلى تهميش ذلك الكتاب فأثبتوا أنهم ليسوا أقل علمانية بكثير من متطرفي حركة التنوير اللادينيين.

لقد كان من الآثار لذلك في تاريخ النقد الأدبي الغربي هو انتزاع القدسية عن النص الديني ووضعه على قدم المساواة مع النص الدنيوي الإنساني. الناقدة أي. أس. شيفر وضعت ذلك الاكتشاف في سياقه النقدي الملائم: «إذا كان النص في عصرنا قد حرر من الكتابة وأصبح نظامًا من الإشارات، ففي ذلك العصر حرر النص من حرفية الإلهام المقدس وأصبح نظامًا من الرموز الإنسانية» (Shaffer, 1957: 10).

لكن تحرير النص من قدسيته على صهوة القراءة الشكلانية لم يكن حدثًا مفاجئًا. قبل نقاد القرن الثامن عشر واكتشافهم للشعر اليهودي في العهد القديم، كانت هناك اكتشافات سبينوزا في منتصف القرن السابع عشر الذي كان كتابه **بحث لاهوتي ـ سياسي** (١٦٧٠)، من الكتب الهامة في تطور النقد المقدس (Shaffer, 1975: 20). تكمن تلك الأهمية في المنهج التفسيري الذي ابتدعه الفيلسوف اليهودي القائل بأن «تفسير الكتاب المقدس يجب أن يقام على أسس مستنبطة من الكتاب المقدس نفسه» (Spinoza, 1951: 99)، فالذي أدى إليه ذلك المنهج هو انتزاع الكثير من القداسة عن ذلك الكتاب. القداسة، كما يقول سبينوزا في هجومه على المنهج التقليدي في نقد الكتاب المقدس، لا يجب أن تكون فريضة مسبقة وإنما نتيجة للبحث المستقصى. لكن سبينوزا لا يتوصل أبدًا إلى تلك النتيجة: «وهكذا فإننا يجب ألا نفترض أن كل ما يقال أن الله قد

قاله لأحد في الكتاب المقدس هو نبوءة أو كشف» (Emerson, 1971: 56).

تضعنا استنتاجات سبينوزا إذن أمام المصطلح التاريخي لبعض المبادئ الأساسية التي وجدناها عند نورثروب فراي: أسطورية الكتاب المقدس في ثقافة فراي المتحللة من مفهوم القداسة تبدأ هناك، مثلما يفعل مبدأه الشكلاني الأساس في ضرورة أن يستنبط النقد الأدبي مبادئه من الأدب فقط: الذي تغير طبعًا هو حلول الأدب محل النصوص الدينية المقدسة، وهذه أيضًا قصة تعود بدايتها إلى الحركة الرومانسية وأصولها البروتستانتية وإلى كتب وليم بليك التنبؤية، وثورة وردزوورث على طبقية الشعر الكلاسيكي، ونزعته الديمقراطية، ودعوة إيميرسون أبناء بلاده إلى الوقوف موقف الند مع أساتذة العالم القديم حين قال لهم: «على كل عصر أن يكتب كتبه. وما كتبه عصر سالف لن يصلح لهذا العصر» (Emerson, 1971: 56).

إذا كان منهج فراي قد ورث كل هذه التطورات فمن الطبيعي أن يصدق عليه وصف الناقد الأمريكي جيفري هارتمان بأنه بروتستانتي متطرف:

«إن قيمة نظام فراي هي في أنه يقوم منهجيًا بإزالة العقبة التي تمنع الفن من نشر تأثيره، وهي التمييز النوعي بين المقدس والدنيوي، أو بين الشعبي والأرستقراطي. إحساسه بعمومية الفن إحساس بروتستانتي متطرف: ككل إنسان قديس من قديسي الخيال» (Hartman 1970: 361)[١٥].

البروتستانتية هنا ليست طبعًا الالتزام العقدي بالمبادئ التي بلورها

---

(١٥) انظر جيفري هارتمان عن النزعة الديمقراطية عند الرومانسيين الإنكليز والاستعلائيين الأمريكيين، ومن ضمنهم ايميرسون، وعن علاقة ذلك بفلسفة العدم عند نيتشه وبظهور مفهوم «الكتابة» Ecriture في الأدب الأوروبي المعاصر: Geoffry Hartman, *Beyond Formalism* (New York: Yale University Press, 1970), p. 272.

أصحاب المذهب البروتستانتي، فبالرغم من تربيته الدينية، وكونه رجل دين سابق[١٦] فإن فراي أبعد ما يكون عن المتدين المؤمن. البروتستانتية، كما يجب أن تفهم هنا، هي السياق الثقافي الذي ينظم أفكار الناقد، أو مجموع المعايير والقواعد التي تؤثر على تشكيل مبادئه ونظرته للحياة. ومن أهم تلك المعايير والقواعد الرفض البروتستانتي التقليدي لقدسية الرموز الدينية (الضد ـ أيقونية iconoclasm) كما نجد عند إيميرسون وثروو ووتمان، بل وفي صلب التشكيل الحضاري للعالم الجديد في أمريكا الشمالية خاصة في أعمال فراي النقدية. يعبر ذلك الرفض البروتستانتي الضد ـ أيقوني، أو اللاأيقوني، عن نفسه في شكل إلغاء للفوارق بين المقدس والدنيوي وإقامة ما يسميه فراي في عنوان أحد كتبه بـ «النص المقدس الدنيوي» The Secular Scripture ومن ثم تقديم الأدب كبديل للدين أو ـ كما عبر أحد النقاد ـ كغطاء أساسي لفشل الأيديولوجية الدينية (المسيحية). . . . (Eagleton, 1983: 93).

ولأن حضور البديل إنما يؤكد أهمية الأصل المستبدل، فإن إحلال الأدب كبديل للدين لا يعني سوى الاستمرار في أفق الميتافيزيقا. «إن ثمة اعتبار للنزعة الميتافيزيقية ما يزال سائدًا حتى في نية التغلب عليها» كما يقول أحد الذين عملوا بشدة على إلغاء ماورائيات الفكر الإنساني، وهو مارتن هيدجر. لكن نصيحة الفيلسوف الألماني في «أن نتوقف عن محاولة التغلب على الميتافيزيقية وندعها وشأنها» (Heidegger, 1972: 24) لا تعني سوى القبول بذلك الحضور الماورائي سواء اتخذ ذلك الحضور شكل الأدب أو العلم أو غيرهما.

وفي نقد نورثروب فراي، يأخذ ذلك الحضور شكل مفهوم مثل النموذج الأعلى Archetype الذي يشكل كما رأينا حجر الزاوية في منهجه. فعلى عكس النموذج بمفهومه الديني الميتافيزيقي، ولكن المبسط لغويًا،

---

(١٦) ولد فراي في مقاطعة كويبك الكندية عام ١٩١٢ ورسم قسًا في الكنيسة الكندية المتحدة، ثم عمل في إرسالية كنيسة في مقاطعة ساسكاتشيوان قبل أن يكمل دراسته في أكسفورد.

يأخذ النموذج الأعلى بعدًا تركيبيًا لغويًا بدخول «الأعلى» ـ arch، التي تعنى في جذرها الإغريقي «البداية»، والتي تمنح النموذج Type بعدًا متجاوزًا، فكأنما النموذج الأعلى هو النموذج الديني بعد أن غير ثيابه اللفظية (Denham, 1978: 229-32) والواقع أن فراي نفسه مدرك تمامًا لاستحالة التخلص من ذلك البعد الميتافيزيقي حين يقول إنه بالرغم من أننا «لسنا جميعًا مقتنعين بتسمية ذلك الجزء الرئيسي من موروثنا الأسطوري (أي العهدين القديم والجديد) كشفًا من الله. . فإنني لا أستطيع أن أزعم أنني قد وجدت تعبيرًا مناسبًا أكثر منه» (Frye, 1979: 60).

في المناهج النقدية الأخرى، كالبنيوية والماركسية، يتكرر الحضور المزدوج للمقولتين العلمانية والميتافيزيقية، وإن كان ذلك بهيئات ونسب متفاوتة. وهي في مجموعها تشير إلى محاولات يائسة لاستبدال المفاهيم الميتافيزيقية أو التخلص منها بشكل أو بآخر. الثقافة التي ورثت إعلان نيتشه عن موت الإله، وانطلقت من ذلك إلى إنتاج مناهج فكرية تفترض إسطورية الأديان ثم وهمية المفاهيم والقيم التقليدية، لم تلبث أن اكتشفت أنها لم تزد على أن بدلت الأسماء دون المسميات. والذي ظل ينتج عن ذلك هو توتر كالذي وجدناه عند فراي بين إعلان عن أسطورية الكتاب المقدس وعجز عن تخليص اللغة من الحضور الميتافيزيقي. ولأن منطقة الجذب في الثقافة الغربية المعاصرة عمومًا هي عالم خال ـ على الأقل ظاهريًا ـ من الألوهية والمقدسات، فإن المعيار الرئيسي للتقييم في تلك الثقافة يصبح مقدار تخلص الفكر من أثار الميتافيزيقيا. يقول الناقد البنيوي تزفيتان تودوروف مقدمًا كتابًا حديثًا له عن النقد المعاصر: «. . . سيتناول هذا الكتاب معنى بعض الأعمال النقدية في القرن العشرين، وكذلك إمكانية معارضة العدمية دون التخلي عن اللادينية» (Todorov, 1987، 2) ولعل هذه المحاولة الصعبة كانت سببًا فلسفيًا لتخلي تودوروف عن المنهج الذي عرف به وهو البنيوية.

٣ ـ البنيوية: تصدعات الحلم

في مكان آخر من كتابه الذي اقتبسنا منه قبل قليل، يقول

تودوروف إن النقاد «بعد سبينوزا» لم يعودوا بحاجة إلى التساؤل «هل ما يقوله هذا النص صحيح؟» وإنما أن يتساءلوا بدلاً من ذلك: «ما الذي يقوله النص بالضبط؟» ويشرح تودوروف سبب الانتقال بالشكل التالي:

«طالما لم يعد هناك أي حضور متجاوز ومقبول للجميع فإن كل نص يصير مرجعًا لنفسه، وتنتهي مهمة الناقد بإيضاح معنى النص، بوصف أشكاله، وأدائه النصي، بعيدًا كل البعد عن أية أحكام قيمية.. في الماضي كان الناس يؤمنون بوجود حقيقة مطلقة ومشتركة. بمبدأ كوني (لعدة قرون حدث أن تصادفت الحقيقة المطلقة مع العقيدة المسيحية). ثم أدى انهيار ذلك الإيمان، وإدراك التنوع والمساواة الإنسانية، إلى النسبية والفردية، وأخيرًا إلى العدمية» (Todorov, 1987: 7-8).

في الماضي أيضًا، ولكنه الماضي القريب، لم يكن هذا الكلام الذي يلخص الكثير مما يحاول بحثنا هذا أن يثبته، ليصدر عن واحد من أبرز النقاد البنيويين في الغرب وأنشطهم؛ فالعدمية كما اتضح الآن لتودوروف هي النتيجة المنطقية لتوقف مهمة الناقد عند إيضاح معنى النص، ووصف أشكاله وأدائه النصي بعيدًا عن الأحكام القيمية، أي لانشغال الناقد بالنقد البنيوي. والافتراضات الفلسفية الكامنة في ذلك المنهج التي تنتظمه في سياقه الحضاري تتضح لمؤلف الأسس الشعرية للنثر Poetics of Prose الذي يسمى منهجه الآن: الإنسانية النقدية (Trodorov 1987: 190).

غير أنه من الإنصاف أن نقول إن تودوروف لم يؤلف كتابه ليعلن تخليه عن البنيوية؛ بل هدفه الأوضح هو الرد على الأطروحات النقدية التي تشكل مرحلة ما بعد البنيوية Poststructuralism، وإن تضمن ذلك الرد اعترافًا ضمنيًا بالسياق الفلسفي الذي تشكل فيه البنيوية مهدًا لتطورات المرحلة التالية لها، وهي المرحلة التي يرى تودوروف أنها تقود إلى العدمية. أعلام هذه المرحلة التالية لا يتفقون طبعًا مع تودوروف في موقفه السلبي إزاءها، ومن هؤلاء أستاذه رولان بارت، الذي تمثل أعماله منحنى كبيرًا لظهور النموذج البنيوي ثم انحداره.

في واقع الأمر إن أعمال بارت أقرب إلى رسم الانحدار البنيوي

منها إلى رسم ظهوره. لكن الدور الرائد الذي لعبه في تأسيس المنهج البنيوي يعطيه موقعًا فريدًا في تاريخ الفكر النقدي الغربي؛ فمن موقعيه المتناقضين، كمؤسس للنموذج ثم كهادم له، يمنحنا بارت صورة فاقعة لتحيزات المنهج، يذكرنا ـ بقوة وحِدّة ـ أن البنوية، شأنها شأن المناهج الأخرى، أبعد ما تكون عن الثبوتية أو الوثوقية التي توسم بها من مواقع أكثر انبهارًا وأقل وعيًا. فبعد أن أسس في منتصف الستينيات للتطبيق البنيوي على الأدب، ذلك التطبيق الذي مضى به إلى آخر الطريق نقاد مثل تودوروف، انقلب بارت في نفس الفترة تقريبًا وراح يعلن عدم اقتناعه بسلامة الأفكار التي كان يدعو إليها للتو. إلا أن تغيره لم يكن نحو يمين فلسفي محافظ، وإنما إلى يسارية متطرفة احتضن فيها العدمية بدلاً من أن يرفضها؛ ولقد كان بارت أكثر تطرفًا من تلميذه لكنه أيضًا كان أكثر انسجامًا مع منطق المرحلة الفكرية التي عاشها.

في مقاله الشهير «مقدمة للتحليل البنيوي للنصوص الروائية» (١٩٦٦) حدد بارت معالم النموذج المنهجي الذي يجب على «البنيوية التي بدأت تنمو» أن تحتذيه. فلكي يتم «وصف ذلك العدد اللامحدود من النصوص الروائية وتصنيفها، لابد من نظرية». ولكي يسهل تطوير النظرية يلزم «الانطلاق من نموذج قادر على إمدادها بتعابيرها الأولى ومبادئها. وفي الوضع الحالي للأبحاث، يبدو من المعقول أن تكون اللغويات نفسها هي النموذج المؤسس للتحليل البنيوي» (Barthes, 1966: 252-54).

بعد ذلك بسنة واحدة حدث ذلك الذي أسماه بارت «انقطاعًا» في فكره النقدي، والذي اتّسم بدعوته إلى «طريق نقدي مختلف تمامًا: إيجاد أداة تحليلية متصلة بالأعمال (الأدبية) الحديثة. . . . تلك الأداة لن تقيس البنيات وإنما لعب البنيات وانقلابها عبر طرق غير منطقية» (Barthes, 1982: 48-9) ذلك اللعب البنيوي، أو تمرد البنية على الثبوتية العلمية التي يبحث عنها البنيويون، هو ما سيصبح علامة على المرحلة التالية في الفكر النقدي الغربي، مرحلة ما بعد البنيوية، التي تحمل إشكالاتها الخاصة والتي سنتوقف عندها بعد أن ننهي مطالعتنا لإشكالات البنيوية نفسها؛

لكن لأن إشكالات البنيوية هي ما تثيره المرحلة التالية لها، فإننا بقراءتنا لتلك الإشكالات نكون قد بدأنا ننظر في الاتجاه الآخر أيضًا، اتجاه مابعد البنيوية، والذي نقصد به هنا النقد التفكيكي خاصة.

ولعل أهم الإشكالات التي تطرح نفسها هو النموذج المعرفي والبحثي الذي تطرحه البنيوية، نموذج اللغويات كما بلورتها آراء سوسير؛ فبأتباع النموذج اللغوي، تحاول البنيوية أن تحقق حلم النقد الأدبي القديم باكتساب الصفة العلمية التي تنقل المعرفة من «العرضي إلى السببي» كما يقول نورثروب فراي (Frye, 1957: 7) الصفة التزامنية Synchronic للغة Langue كما هي مفرقة عن اللفظ (Parole) تنتقل عبر التحليل البنيوي إلى بنية العمل الأدبي فيتحول إلى كتلة لها صفتا الديمومة والثبات المنفكتين عن حركة الزمن وعوامل الاجتماع والاقتصاد وما إليها مما يخرج عن حدود النص البنيوي. البنية، كما يقول هلمسلف «كيان مستقل من الاعتمادات الذاتية»، أو هي تتألف، كما في تحديد بياجيه، من «ثلاث خصائص: الكلية، والتحولات، والتنظيم الذاتي». التحولات تمنح البنية حركية داخلية، وتقوم بنفس الوقت بحفظها وإثرائها «دون أن تضطرها إلى الخروج عن حدودها أو الانتماء إلى العناصر الخارجية» (Johnson, 1974: 5) لذا تتحول البنية إلى كون صغير «متجاوز» لمحيطه، ومن ضمن ذلك المحيط الإنساني. أما ما عدا ذلك المحيط مما أسماه تودوروف بالحضور المتجاوز فهو غائب من باب أولى.

في حوار مع مجموعة من المفكرين الفرنسيين وافق كلود ليفي شتراوس على وصف البنيوية بأنها فلسفة «مادية» بالرغم من تقليله من أهمية المضمون الفلسفي للبحث البنيوي (Levi-Strauss, 1970: 61) فمن متطلبات الشخصية العلمية الابتعاد عن الأحكام القيمية والنظر إلى مفاهيم وأنشطة إنسانية تقليدية كالتفسير أو البحث عن المعنى بوصفها غير جوهرية: «من وجهة نظري، ليس المعنى هو الظاهرة الأولية، فمن الممكن دائمًا التقليل من شأن المعنى، أو بتعبير آخر وراء كل المعاني يوجد اللامعنى...» (Levi-Strauss, 1970-64) أي أن المعنى اعتباطي ومفروض على اللغة والظواهر من خارجها. وبهذا تصل البنيوية إلى

أقصى إمكاناتها العلمانية التي تقربها إلى حد كبير من مقولات التفكيكيين وغيرهم من أصحاب المرحلة التالية.

لكن البنيوية تظل مع ذلك عاجزة عن الوصول تمامًا والسبب هو تلك الثغرات التي تخلفها، وهي تسعى لتحقيق حلمها «في السيطرة على المقولات اللامتناهية للإنسان»، كما يقول رولان بارت (Barthes, 1982: 252) ومن تلك الثغرات الشخصية العلمية التي حاولت اكتسابها، والتي جعلتها، في نظر الناقد الماركسي بيير ماشيري، نوعًا من النقد الميتافيزيقي(١٧). وإذا كان ماشيري لايتوسع في ملاحظته هذه، فإن فيلسوف التفكيك جاك ديريدا سيتولى تلك المهمة باقتدار أكبر. لكن قبل الوقوف على النقد التفكيكي نحتاج إلى إدراك أن المنطلقات الأخرى التي هوجمت البنيوية من خلالها مهمة أيضًا في كشف تحيزات ذلك المنهج، فجان بول سارتر، مثلاً كان من أوائل الذين انتقدوا البنيوية من منظور ماركسي مادي حين وصفها بأنها آخر العقبات الأيديولوجية التي تقيمها البورجوازية في وجه ماركس(١٨).

أما الفيلسوف الفرنسي الآخر بول ريكور فقد بدت له البنيوية نوعًا

---

(١٧) «النقد البنيوي أو النقد الميتافيزيقي ليس سوى تنويع عن الجماليات اللاهوتية».
Pierre Machery, «Literary Analysis: The Tomb of Structures», in *A Theory of Literarty Production*, ed. Geoffrey Wall (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), p. 154.

انظر أيضاً وصفه للتحليل البنيوي حسب مفهوم بارت وشتراوس بأنه مثل «إله لايبنتز Leibniz» يود لو يتمكن من الانتقال من بنية إلى أخرى، ولكنه لا يمتلك الوسيلة لذلك، ص ١٤٥. في نقده للبنيوية يكرر ديريدا هذه الملاحظة، ولكن دون إشارة إلى ماشيري: انظر:

- Jacques Derrida, *Writing and Difference* (Chicago: The U. of Chicago Press, 1978), p. 291.

(١٨) سارتر:
Jean-Paul Sartre. «Jean-Paul Sartre Repond», *L'Arc* 30 (1968), p. 88.

«إن المسألة هي في إقامة أيديولوجيا جديدة، عقبة أخيرة ما زال البورجوازيون قادرين على وضعها أمام ماركس».

من اللاأدرية المتطرفة التي تجد أنه بالرغم من أن الناس لا يقولون شيئًا ذا بال، فإنهم على الأقل يقولون ما لديهم بمستوى من الجودة يجعل قولهم في متناول البنيوية (Ricoeur, A. «Confrontation» *New Left Review* 62, July/Aug 1970: 74). لكن الذي يستوقفنا نقده للبنيوية بشكل خاص هو الناقد الأمريكي الماركسي فريدريك جيمسون. يستوقفنا نقده لأنه شمولي أصيل وليس مجرد هجاء أيديولوجي، فالماركسية تمارس تأثيرها هنا طبعًا من خلال تحيزاتها الخاصة التي نلحظها في أكثر من موقع في أعمال جيمسون، لكنها أيضًا تمنح الناقد مسافة كافية لإدراك تحيزات النموذج الآخر، أو على الأقل المختلف عن نموذجه هو. فمع أن النموذجين، البنيوي والماركسي، ينطلقان في نهاية الأمر من موقع حضاري واحد، إلا أن اختلافهما يتضح حالما نتذكر أهمية التاريخ في الفلسفة الماركسية وتضاؤله الشديد في المنظور البنيوي. وإذا كان بعض المفكرين والنقاد الماركسيين في أوروبا قد حاولوا التوفيق بين المنظورين في منهج كالبنيوية التكوينية فإن نقادًا آخرين رأوا غير ذلك، ومن هؤلاء فريدريك جيمسون.

ينطلق جيمسون في كتابه **سجن اللغة: قراءة نقدية للبنيوية والشكلانية الروسية** من المقولة الصائبة وهي «أن تاريخ الفكر هو تاريخ نماذج» (Jameson, 1972: 3) وبعد أن يحدد الناقد النموذج الذي تبنته البنيوية، وهو اللغويات، كما أوضح ذلك رولان بارت، يمضي ليضعه في منظوره التاريخي تمهيدًا لتأطيره ضمن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي أدت إلى ظهوره. فاللغويات كما قعّد لها سوسير، تحل بديلاً للنموذج العضوي الذي ساد في القرن التاسع عشر. والنموذج الجديد، كما يذكرنا جيمسون، أبعد ما يكون عن الطبيعة أو النموذج العضوي المستمد منها. لذا فإن فهم ذلك النموذج، وسبب اختياره، لايعتمد على فهمنا للطبيعة وإنما للأنظمة الاجتماعية المعاصرة في الغرب أو كما يعبر جيمسون، «لما يسمى بالبلاد المتقدمة اليوم، والتي تشكل منظرًا لعالم ألغيت فيه الطبيعة، عالم مشبع بالرسائل والمعلومات، عالم يمكن أن نرى في نظام حاجياته المعقد نموذجًا أساسيًا لنظام من العلامات. وهذا يشير

إلى أن ثمة ارتباطًا عميقًا بين اللغويات كمنهج وذلك الكابوس الشبحي المنظم، الذي هو ثقافتنا المعاصرة» (Jameson, 1972: VIII-IX).

بعد عشرة أعوام من كتابة هذه الكلمات أعاد جيمسون صياغة العلاقة بين النموذج والثقافة ليضع في أحد طرفيها أيديولوجية الحداثة الغربية، المسؤولة عن التيارات الشكلانية عمومًا، وفي الطرف الآخر الثقافة الرأسمالية المسيطرة على المجتمعات المابعد صناعية في الغرب، فالأيديولوجية الحداثية «تفرض حدودها الإدراكية على تفكيرنا الجمالي وذوقنا وأحكامنا، وتعكس بطريقتها الخاصة نموذجًا مشوهًا للتاريخ الأدبي. . .». وهذه الهيمنة الإدراكية ناتجة عن سيطرة الثقافة الرأسمالية القادرة على الانتشار كأية ماركة مسجلة: «فنحن جميعًا نعلم أن الرأسمالية هي أول ثقافة حقيقية تمد ظلالها على الكرة الأرضية، وأنها لم تتخل عن سعيها إلى امتصاص كل الأشياء المختلفة عنها» (Jameson, 1982: 159-60) وإن كان من سبيل إلى خارج هذه الهيمنة، وهذه العزلة التي يشبهها جيمسون بعزلة رجال الكهف في المقارنة الأفلاطونية الشهيرة، فإنه «يتطلب إعادة تشكيل كاملة ومستقصية لنظامنا الاقتصادي والاجتماعي، واختراع أشكال جديدة من الحياة الاجتماعية» (Jameson, 1982: 181) وإذا كان الناقد الأمريكي الماركسي لا يصف تلك الأشكال الاقتصادية والاجتماعية الجديدة بأنها ماركسية تحديدًا، فإنه يطرح النموذج الماركسي بوصفه النموذج الأفضل في الدراسات الأدبية.

غير أن الذي يتضح سريعًا هو أن النموذج المنهجي الذي يطرحه جيمسون ليس جزءًا من تاريخ النظرية الماركسية في النقد فحسب، وإنما هو أيضًا جزء من تاريخ النقد التفكيكي Deconstructionism ذلك النقد الذي يمكن اعتباره أقوى الانقلابات الفكرية التي حفرت ما أسماه بيير ماشيري بـ«قبر البنيات».

٤ ـ جيمسون والتفكيك الماركسي

بدخول التفكيك إلى حظيرة النقد الماركسي، يصبح من الصعب التحدث عن أطروحات ماركسية بالمعنى التقليدي؛ فالماركسية نفسها

تتفكك، ولكن إلى حد ما وليس على طول الخط، كما يقال. ولأن جيمسون يدرك المزيج الفلسفي في منهجه النقدي فإنه يذكرنا بأنه لا ينتمي إلى الماركسية التقليدية وإنما إلى مرحلة «ما بعد الماركسية» المرحلة التي تم فيها إعادة صياغة الكثير من أطروحات الفكر الماركسي على يد مفكرين أمثال التوسير Althusseur؛ فهذه «المابعد ماركسية» تقابل كما هو واضح «مابعد البنيوية» لأن المرحلتين تقومان على إعادة غربلة لما قبلهما، وهذا ما نجده، فعلاً في منهج جيمسون؛ لكن قبل الدخول في تفاصيل ذلك المنهج، نحتاج إلى التعرف على أسس النقد التفكيكي (مفترضين أن النقد الماركسي معروف، أو يمكن التعرف عليه بسهولة أكبر).

المفترض هنا أن عبارة «تفكيك» هي المقابل الدقيق لكلمة «Deconstruction» ولكنها ليست كذلك فبما أن الكلمة الأجنبية تعني نقض البناء أو هدمه De-Construction (أي اللابنائية) فلعل عبارة «التقويضية» هي الأدق، ولكننا سنستمر مع ذلك في استخدام عبارة «تفكيك» لشيوعها، على أن يفهم المقصود الاصطلاحي بها، وسندرك أهمية تحديد التفكيك بأنه النقض حين ندرك أن العبارة تعود إلى «العدمية» Nihilism بالمفهوم الذي وضعه فريدريك نيتشه، ففي مقدمة كتابه **النزوع إلى القوة** (Nietzche, 1910: X, 8) تساءل نيتشه «ماذا تعني العدمية؟» ثم أجاب إنها تعني «أن أعلى القيم تفقد قيمتها» ثم أضاف «إن العدمية الكاملة هي الاقتناع بأن الحياة بلا معنى في ضوء أعلى القيم المكتشفة حتى الآن، كما أنها تشمل مقولة إنه ليس لدينا أدنى حق في افتراض وجود أشياء متجاوزة، أو أشياء مقدسة، أو تجسد الأخلاق ومستقلة في نفس الوقت» أما عن شواهد العلاقة بين التفكيك النقدي والعدمية بمفهومها النيتشوي فيكفي للتأكد منها العودة إلى أي من أعمال مفكرين ونقاد مثل جاك ديريدا، وبول دي مان، وج. هللس ملر، ورولان بارت. ولنأخذ المثال التالي من مقابلة أجريت مع بارت عام ١٩٧٢ قال فيها:

«في الحقيقة إنني أعتقد أن العدمية هي الفلسفة الوحيدة الممكنة في وضعنا الحالي. ولكن يجب أن أتبع ذلك بالقول إنني لا أخلط بين

العدمية والسلوك العنيف والتدميري المتطرف ـ أو على مستوى أعمق، بين العدمية والسلوك العصابي أو الهستيري بشكل أو بآخر. . . إننا لا يجب أن ننسى أن الفيلسوف الذي مشى بالعدمية إلى حدودها القصوى هو نيتشه» (Barthes, 1985: 155)[١٩].

وكان بارت في مقابلة سابقة قد أشار إلى الدَّيْن الذي يحس به نحو ديريدا، ودخول الاثنين في مرحلة تاريخية يسميها مفهوم نيتشه للعدمية.

بالإضافة إلى كل الأشياء التي أدين بها لديريدا، والتي يدين بها له الآخرون أيضًا، هناك شيء يجمعنا معًا، إن سمح لي أن أقول ذلك: إنه الشعور بالمشاركة (أو بالرغبة في المشاركة) في مرحلة من التاريخ سماها نيتشه بـ«العدمية» (Barthes, 1985: 133).

يأخذ التفكيك، أو العدمية في أعمال ديريدا ـ كما في أعمال بارت بعد تخليه عن مشروعه البنيوي ـ شكل سعي منظم ودؤوب لكشف التناقضات الميتافزيقية في الفكر والأدب الغربي، من منطلق أن الحضارة الغربية، كما تعبر عنها الفلسفة والعلوم الإنسانية، ما فتئت «تخون» نموها التاريخي نحو العلمانية التي تمثل «القدر الحقيقي أو الواقع الحقيقي» للإنسان الغربي خاصة («الغرب تحديد ثقافي وجغرافي متكرر في الخطاب الفلسفي لديريدا وغيره من النقاد والمفكرين المعاصرين في الغرب). ومهمة التفكيك في هذه الحالة، وإن لم تكن هذه هي الكيفية التي يعبر بها التفكيكيون عادة، تكمن في إعادة الأمور إلى نصابها بكشف الأبعاد الميتافيزيقية، أو الوهمية، التي يتعلق بها الفكر الغربي في شكل مفاهيم كالحقيقة، الأخلاق، والمنطق، والمعنى، وما إلى ذلك. التفكيك يحمل هذا الهدف التصحيحي، لكنه يحاول أن يبتعد عنه أيضًا خوفًا من الالتزام بهدف أو حقيقة ثابتة، وانسجامًا مع الحذر التفكيكي التقليدي (فقد

---

(١٩) من مقابلة أجريت مع بارت عام ١٩٧٢.

يقول جفري هارتمان: «على المسرح الأوروبي، ظلت العدمية دافعًا إنتاجيًا (وإن كان أرستوقراطيًا) منذ نيتشه»:

Hartman, *Beyond Formalism* (1970), p. 272.

أصبح حذرًا تقليديًا بالفعل) إزاء ما يسميه ديريدا «آثار» Teaces الميتافيزيقا الكامنة في اللغة، خاصة التعابير المعيارية كالصحيح والخطأ.

يضع فريدريك جيمسون نفسه في مقدمة كتابه **اللاوعي السياسي** *Political Unconscious* على خارطة الفكر المابعد بنيوي بإعلانه عن أهداف الكتاب ومنهجه، ولنلاحظ هنا البديل المستعمل لكلمة «أطروحة»:

يتجه اللاوعي السياسي إلى حركية الفعل التفسيري ويفترض مسبقًا، كوهم منظم؛ As an Organizational Fiction إننا في الواقع لانواجه النص مباشرة، النص بطازجيته كشيء مستقل، وإنما تمثل النصوص أمامنا كنصوص مقروءة مسبقًا. . هذا الافتراض المسبق يجعل من الضروري اتباع منهج (سبق أن أسميته في مكان آخر ماوراء التعليق Metacommentary ويقول إن موضوع دراستنا ليس النص بحد ذاته، وإنما مجموع التغيرات التي نحاول من خلالها أن نواجهه ونمتلكه . (Jameson, 1981: 9)

حلول كلمة «وهم» أو «خيال» محل كلمة «أطروحة» أو ما يقابلها (اعتقاد، رأي، وجهة نظر) يبدو انسجامًا واضحًا مع المقولة التفكيكية التي تؤكد أدبية ـ وبالتالي خيالية ـ النصوص جميعًا، حتى تلك التي تبدو علمية ومن ثم دقيقة وموضوعية. فالنقد نوع من الأدب، أو أنّ الاثنين نوع من الكتابة «ecriture»[٢٠]، أضف إلى ذلك استخدام جيمسون لعبارات مثل التفكيك ومرادفتها «الاقتلاع» لوصف المنهج المطبق في الدراسة. ولكن لعل الأهم من ذلك هو طبيعة المنهج نفسه كوقوف أمام تفاسير النصوص، وليس النصوص نفسها، وذلك لاكتشاف الكيفية التي نحاول من خلالها أن نواجه النص ونمتلكه (Jameson, 1981: 23) هذا المنهج

---

(٢٠) للتوسع حول مفهوم «الكتابة» انظر: F. Jameson, *The Political Unconscious* (1981), p. 20. Paul de Man, *Blindness and Insight: The Rhetoric of Contermporary Criticism* (New York, N. J.: Oxford Univ. Press, 1971), p. 18, Ronland Barthes, *The Grain of the Voice* (1985), p. 162.

متواز، إن لم يكن متوحدًا مع المنهج السيميولوجي الذي يتجه إلى تحديد «القواعد والأعراف التي يمتصها أفراد ثقافة ما، سواء على مستوى الوعي أو اللاوعي، والتي تجعل المعنى الذي تحمله الظواهر ممكنًا» (Culler, 1981: 31).

التقاء آليات البحث والمرجعية الاصطلاحية لايلغيان ـ على أية حال ـ بعض الاختلاف بين ماركسية جيمسون ومنهجَي التفكيك والسيميولوجيا. فالذي يهم الناقد الماركسي ليس الكشف عن الميتافيزيقية المختبئة تحت خطاب يدعى العلمانية والموضوعية العلمية، أو الاكتفاء بـ«تطوير فهمنا للأعراف والعمليات التي يقوم عليها (الأدب) كمؤسسة، كأسلوب في الخطاب» (Culler, 1985: 5).

تكمن وراء منهج جيمسون أيديولوجيا غائية، أطروحة تتكئ على قناعات ماركسية، يطرح جيمسون في نهاية الأمر، بالرغم من تسليمه المبدئي بأدبية النقد، أو وهمية الخطاب العلمي، تفسيرًا للتاريخ الأدبي يقول: إن التاريخ، بمفهومه الماركسي كحكاية مستمرة للصراع الطبقي، يظل راقدًا تحت سطح النصوص الأدبية، وإن «التفسير السياسي للنصوص» يمتلك الأولوية دائمًا بين مختلف التفسيرات» (Jameson, 1981: 20) فإذا كان جيمسون تفكيكيًا، فإن ما يهمه هو تفكيك أو نقض التفسيرات التي تدعي براءتها من المضمون السياسي، أو أنها لا تكتشف في الأدب شيئاً اسمه الصراع الطبقي. هذا بالإضافة إلى انتمائه إلى فلسفة ما بعد الماركسية حيث قام على يد أمثال التوسير بتفكيك الماركسية نفسها لرفض بعض قناعاتها، وبالتالي تكييفها مع مستجدات الفكر الغربي المعاصر. فللماركسية التقليدية ميتافيزيقياتها هي الأخرى، ومن أهمها ربما يوتوبيا المجتمع اللاطبقي.

غير أن محاولة جيمسون تكييف ماركسيته النقدية تؤدي بطبيعة الحال إلى التناقض كما رأينا، وإلى تعرضه هو الآخر لانتقادات التفكيكيين على الرغم من القرابين التي ذبحها على معبدهم العدمي. ومن أوضح الأمثلة على ذلك التقرب وصف جيمسون لمنهجه الذي يطلق عليه هنا

إسم «التحليل الباطني» «Immanent Criticism» حيث يحاول التوفيق بين الهدم والبناء:

«إن المثل الأعلى للتحليل الباطني للنص، لاقتلاع أو تفكيك أجزاء النص ووصف اشتغاله أو عدم اشتغاله، لا يصل من وجهة نظرنا على أية حال إلى حد الإلغاء الكامل للنشاط التفسيري بقدر ما يدعو إلى بناء نموذج تفسيري باطني ولا استعلائي، نموذج جديد وأكثر فاعلية، وهو ما ستسعى الصفحات التالية إلى اقتراحه» (Jameson, 1981: 23).

من الواضح هنا حرص الناقد على التذكير بأن «البناء» الذي يدعو إليه ـ بناء نموذجه التفسيري ليس «ملوثًا» بأي نوع من الميتافيزيقا الساذجة: يجب ألا يكون استعلائيًا Transcendental أي متطلعًا إلى شيء من ماورائيات العالم المادي؛ لكن إذا كان هذا الوصف سيرضي التفكيكيين إلى حد ما، فإن الأوصاف الأخرى التي يقدمها جيمسون لمنهجه بأنه يشكل «أفقًا لا يمكن تجاوزه» بالنسبة للمناهج الأخرى (Jameson, 1982: 10)، وأنه ليس مجرد منهج مساعد.... وإنما أفق مطلق لكل قراءة وكل تفسير (Jameson, 1981: 17)، تلك الأوصاف لن تكون في نظر التفكيكيين سوى غرق في أوهام الميتافيزيقا، أو «تنويع على الجماليات اللاهوتية» كما في عبارة الناقد الماركسي الآخر بيير ماشيري (Machery, 1978: 154)؛ قد يثبت جيمسون بأنه لامفر من التفسير السياسي للأدب والنقد، ولكنه سيقع مثلما وقع غيره فريسة لذلك «الداء» المزمن في الحضارة الغربية، داء البحث عن الماوراء. لكن النقد التفكيكي، وهو يمتهن الكشف عن ضحايا ذلك الداء، يعلم أنه هو الآخر ليس بمأمن مما يكشف عنه؛ لأنه ببساطة يرث لغة مثقلة بالميتافيزيقا وبمحاولات التمرد أيضًا.

٥ ـ التفكيك: جمع ما لا يجتمع

يقول نورثروب فراي بأسطورية الكتاب المقدس، ويتمسك بمفهوم ميتافيزيقي للنموذج الأعلى، ويصف كلود ليفي شتراوس البنيوية بالمادية وهو يرى أن البنية تولد خارج التاريخ وخارج السببية، ويؤمن فريدريك

جيمسون بالمادية التاريخية ويرفض الميتافيزيقية، ولكنه يدعو إلى منهج مطلق لا يتجاوزه أحد؛ إنه الدين واللادين معًا، الميتافيزيقا في حضن العدمية، أو العدمية في حضن الميتافيزيقا، والتشكيل المتنافر هو جوهر التأزم الذي يعيشه الفكر الغربي، أو ربما الحضارة الغربية عمومًا، هو الاشتباك المتناقض والهش الذي جاء فلاسفة ونقاد التفكيك لنقضه، أو لإعلان انتقاضه، لأنه «متناقض» أساسًا.

نيتشه الذي يتفق التفكيكيون على ريادته لفلسفتهم ومنهجهم كان قد لاحظ ذلك الاشتباك وأوضح كيفية فكه: «العدمية على أبوابنا: من أين جاء إلينا أكثر الضيوف بشاعة؟» وبعد أن يستثني «الشرور الاجتماعية» من أن تكون السبب يتبين له أن العدمية موجودة منذ زمن طويل: «إن العدمية تسكن في قلب الأخلاق المسيحية» (Nietzsche 1910: X, 8) ثمة تجوهر عدمي إذا جاز التعبير في قلب العقيدة الدينية وأخلاقياتها وفي «معنى الحقيقة» التي تؤمن بها. وهذا تقريبًا ما يردده الناقد الأمريكي التفكيكي ج. هللس ملر حين يقول إن «العدمية قد استوطنت في الميتافيزيقا الغربية» منذ زمن طويل، وإن «المنهج التفكيكي المعاصر، الذي كان نيتشه أحد رواده ليس جديدًا. فقد تكرر بشكل أو بآخر على مدى القرون منذ السفسطائيين والبلاغيين الإغريق، بل منذ أفلاطون نفسه. . .» (Miller, 1979: 228). لكن على افتراض صحة هذا الادعاء بقدم التفكيك خاصة، إذا تذكرنا تاريخ الشك الفلسفي، فإن السؤال الذي لا يجيب عنه ملر هو: لماذا يأخذ التفكيك في هذه المرحلة التاريخية بالذات عمقًا ومساحة لم يأخذها من قبل في تاريخ الفكر النقدي الغربي؟

للإجابة عن هذا السؤال يمكننا أن نسير في طريقين متوازيين ومتحدين في النهاية، نتتبع في كل منهما قضية يعتبرها التفكيكيون جوهرية؛ لكن ضيق المساحة لن يسمح لنا هنا بأكثر من استعراض سريع لإمكانات البحث في أحدهما والسير في الآخر. الطريق الأول هو ما بدأنا وسنواصل السير فيه ويتمثل بدراسة التفكيك كتطور حتمي للصراع الفلسفي الطويل في تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعدمية، أما

الطريق الثاني فندرس فيه التفكيك كجزء من تاريخ التطور الثقافي الغربي من الشفهية إلى الكتابة. التفكيك هنا هو نتيجة استحكام النصوصية كمفهوم كتابي Literate في المرحلة المعاصرة من تطور الحضارة الغربية[٢١] لكن كما سبق أن أوضحنا فإن السبيلين ليسا في حقيقة الأمر سوى سبيل واحد بأسماء مختلفة. الفرق هو في نوعية البنيات والشواهد المدروسة. وسيتضح ذلك في استكمال ما ابتدأناه من نقاش.

سنستعين هنا بآراء اثنين من النقاد البارزين الذين حاولوا الرد على التفكيك، أو وضعه في إطار يمكن من السيطرة عليه، أحد هؤلاء هو روبرت شولز والثاني جورج شتاينر. يقول شولز إن التفكيك «قوي فيما بيننا (وبشكل لا مثيل له على وجه الأرض)؛ لأننا نستحقه، لأن تاريخنا كله جعلنا مهيئين لغزو عقلاني من هذا النوع بالذات...» (Scholes, 1987: 41-2) ومع أن شولز لا يضيف تفاصيل كافية فإنه يمكن الوقوف على ما يقصده بتذكر تاريخ العلمانية منذ عصر النهضة الأوروبية مرورًا بفلاسفة مثل ديكارت وسبينوزا ونيتشه بالشكل الذي سبق أن ألمحنا إليه في هذه الدراسة، وإشارة ج. هللس ملر إلى العمق التاريخي لمنهج التفكيك هي مما يدعم هذه الرؤية. لكن الذي يدعمها بشكل خاص هو قول رولان بارت الذي سبق الاستشهاد به، إن «العدمية هي الفلسفة الوحيدة الممكنة في وضعنا الحالي» (Barthes, 1985: 155) أما أسباب ذلك فيمكن التماسها فيما يمكن أن نصفه بالطريق المسدود الذي وصلت إليه المحاولة المستمرة للبحث عن بدائل للدين كرؤية ميتافيزيقية للوجود؛ إنه فشل التوفيق بين الدين واللادين، العجز عن إرغام اللغة على أن تقول العالم المادي فقط بينما هي متخمة بإيحاءات وتطلعات إلى ما وراء هذا

---

(٢١) انظر في هذا الموضوع دراسات والترج. أونج: Walter J. Ong, *Orality and Literacy* (London: L. Methuen, 1982), The Presence of the World (New Haven: Yale U. Press, 1971). «From Mimesis to Irony: Distancing of the Voice», *The Horizon of Literature*, ed. Paul Hemadi (Lincoln, Nebraska: U. of Nebraska Press, 1982), pp. 111-42.

العالم؛ هذا الفشل، هذا العجز هو مما دعا إلى الصيحة التفكيكية: كفى ميتافيزيقا، كفى حنينًا إلى الحضور الإلهي، كفى محاولات للجمع بين الدين والعلمانية. هذه هي الصيحة التي رفعها نيتشه في وجه كانت وشوبنهاور، ثم رفعها هيدجر في وجه نيتشه نفسه إلى أن جاء ديريدا ليرفعها في وجه هيدجر وفرويد ونيتشه معًا:

«لقد عمل نيتشه وفرويد وهيدجر، مثلاً، ضمن المفاهيم الميتافيزيقية الموروثة. وبما أن هذه المفاهيم ليست عناصر أو ذرات، وبما أنها مأخوذة من تركيب لغوي ونظام، فإن كل استعارة تجر معها الميتافيزيقيا بأكملها». . (Derrida, 1978: 281).

عندما نترجم أطروحة ديريدا هذه إلى النقد الأدبي فإنها تأخذ أشكالاً عدة لكنها متشابهة أساسًا أما المصطلح فواحد تقريبًا: الميتافيزيقيا تصبح الحقيقة ـ الواقع ـ المعنى... إلخ أما العدمية فتصبح اللغة، الأدب، متاهة النصوصية، وما إلى ذلك مما يوحي بعالم من اللغة والنصوص المتمردة على كل أنواع العقلانية التقليدية. «اللغة الشعرية» كما يقول بول دي مان تسمي هذا الفراغ (أي حضور اللاشيء) بفهم دائم التجدد. ثم لاتتعب من تسميته مرة أخرى. هذه التسمية المستمرة هي ما نسميه الأدب (Deman, 1971: 18) والمعنى واضح هنا في أن الأدب هو الوعي بالعدم وإعلان حضوره، هو الإدراك المستمر أنه إذا كانت هناك معان بعدد القراء، وأنه يستحيل الاتفاق على معنى أو معيار متجاوز، فإن المعنى يتبدد إلى درجة الغياب الكامل، ويصبح البحث عنه نوعًا من العبث النقدي. أي أنه من غير الممكن في نهاية الأمر أن يقال شيء غير الفراغ، غير اللاشيء. لكن «هذه المعوقات العقلانية أمام إمكانية القول» كما يقول إدوارد سعيد في تعليقه على أطروحة دي مان «لم تمنع دي مان نفسه من أن يتحدث عن تلك المعوقات ويعيد القول» (Said, 1982: 17).

ما يهمنا هنا هو ـ بالدرجة الأولى ـ السياق الثقافي الذي جعل دي مان وغيره من التفكيكيين يصلون إلى تحديد معوقات القول والتوصيل المعنوي وأن يؤمنوا بها. هذا السياق، كما حاولنا أن نوضح في هذا

البحث منسجم مع نفسه، يرفد بعضه بعضًا، وتفضي مقدماته إلى نتائجه، وإدراك هذا الانسجام، أو حتمية الوصول إلى التفكيك، هو ما يجعل روبرت شولز يقول إن التاريخ العقلاني للحضارة الغربية يجعلها مهيأة لمثل ذلك الغزو، وهو أيضًا ما يجعل ناقدًا آخر هو جورج شتاينر يقر بأن أطروحات التفكيك «غير قابلة للنقض» ثم يمضي شتاينر ليطرح بعض المقترحات التي من شأنها أن تساعد على «تجاوز التفكيك». أحد هذه الاقتراحات هو إدراك ما يسميه بـ«غموض الموجود»، وهو غموض نقرأه في عملية الخلق الأدبي في ظاهرة الشخوص الأدبية التي تظل حية بعد موت خالقها وهو الإنسان. أما الاقتراح الثاني، وهو متصل بالأول فيتمثل في أن «نقرأ كما لو أن النص الذي أمامنا له معنى» (Steiner, 1985: 12, 18) والاقتراحان كما هو واضح يصبان في الاتجاه الإنساني التقليدي الذي يعبر عنه نقاد مثل م. هـ. ابرامز وتودوروف. المشكلة هي أن مثل هذه المقترحات من شأنها أن تؤكد صحة الأطروحات التفكيكية، ضمن سياقها الحضاري. إنها بتعبير آخر، تؤكد ذلك التناقض الذي دعا إلى التفكيك، تناقض القول بنوع من المعنى (غموض الوجود) واللامعنى (كما لو أن هناك معنى)[٢٢].

وليس من المجدي مع التفكيك القول مع م. هـ. إبرامز بأن ذلك المنهج يعبر رغمًا عنه عن ميتافيزيقية متطرفة وكامنة (Abrams, 1977: 431)، فالتفكيكيون يعلنون أنهم يحملون إرث الميتافيزيقا، في الوقت الذي يحاولون فيه التخلص منها، مثلما أعلن رائدهم نيتشه أنه لا استغناء «لنا أعداء الميتافيزيقا الذين لا إله لهم» عن العقيدة المسيحية (Nietzsche, 1927: 781). بل إن التفكيكيين هم من أشد مفكري ونقاد الغرب المعاصرين وعيًا بإشكالاتهم الحضارية، ومن ضمنها تحيزاتهم وأسباب تفكيكيتهم.

---

(٢٢) عن نقد نيتشه لكانت انظر: F. Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche* (New York: The Modern Library, 1927), p. 785.

أما عن نقد هايدجر لنيتشه فانظر:
Martin Heidegger, *Nietzche*, tr. Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper and Row, 1982), p. 203-5.

ولنتأمل الاعتراف التالي لـ ج. هللس ملر:

لقد فكرت في السبب الذي يجعل أمريكيًا (بخلفيتي البروتستانتية) ينجذب إلى ديريدا مثلاً. وأعتقد أنني توصلت إلى الجواب؛ فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية الأمريكية، بل ربما البروتستانتية إجمالاً، والتراث اليهودي، أو التراث العقلاني اليهودي في أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل، والرموز، والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان في أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح في عالم هو أفضل العوالم الممكنة، إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزي، نوع من الصراع الذي أحمله في داخلي بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقة بوصفها القيمة الأعلى من ناحية، والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى.. إن البروتستانتية.. لو أخذت خطوة واحدة إلى الأمام فستشك في قدرة أي شيء على التوسط، حتى المسيح نفسه (Moynihan, 1986: 10-5).

يرى ملر أن هذا الموقف البروتستانتي - اليهودي موقف شجاع، وأنه في ذلك أشبه ما يكون بالموقف العلمي الذي لا يخشى نتائج بحثه (Moynihan, 1986: 120)، ناسيًا أن موضوعية العلم هي واحدة من تناقضات الخطاب أو اللغة التي يجب أن يكون التفكيكيون أول من يرفضها[٢٣].

غير أن اكتشاف الناقد الأمريكي لموروثه البروتستانتي - اليهودي

---

(٢٣) انظر أيضًا قول إدوارد سعيد: «لقد وقعنا في أحبولة الاعتقاد بأن المنهج يمكن أن يكون متسيدًا ومنتظمًا دون أن نعترف بأن المنهج دائمًا جزء من شبكة من العلاقات التي تقف في مقدمتها وتقودها السلطوية والقوة أو إحداهما»، ص ١٣.
ورأي سعيد هذا مستمد من مقولات المفكر الإيطالي انتونيو غرامشي، وتتفق معه فيه إيفان واتكنز: Evan Watkins, «The Politics of Literary Criticism», *The Question of Textuality*, pp. 31-8.
«إذا كان من الممكن أن نعرف ونصف مجموعة من البنيات التي تتحكم في إنتاج المعنى في الأدب، فلماذا لا تنسحب هذه المعرفة على الخطاب النقدي أيضًا؟» ص ٣٢، وانظر كذلك تيري إيغلتون: Eagleton, 1983: 93 «وقد نجد أيديولوجيات اجتماعية كامنة فيما يبدو أنه منهج نقدي محايد».

دافع رئيسي نحو التفكيك، وجاك ديريدا خاصة، هو من أبلغ الشهادات على تحيزات مناهج الفكر النقدي الغربية؛ وبما أننا قد ألمحنا إلى التأثير البروتستانتي على نشأة النقد الشكلاني من خلال نقد الكتاب المقدس، وكذلك، ولكن بإيجاز أشد، إلى الدور الذي لعبه أحد أعمدة الفكر اليهودي العقلاني وهو سبينوزا في تلك النشأة، فإنه ليس بوسعنا الآن سوى أن نشير إلى ما يبدو أنه أحدث حلقات الصلة اليهودية بتلك النشأة من أشدها استيقافًا للناقد والمفكر العربي ـ الإسلامي بشكل خاص.

الحلقة التي نشير إليها هنا هي تلك المنعقدة بين جاك ديريدا والشاعر الفرنسي أدموند جابيه، وكلاهما يهودي قريب الصلة بموروثه، وإن لم يكن أي منهما متدينًا بطبيعة الحال (وقد لا يكون من قبيل المصادفة المحضة أن الاثنين قد هاجرا من البلاد العربية: ديريدا من الجزائر وجابيه من مصر). أما محور العلاقة فهي أطروحات التفكيك كمحصلة نقدية ـ فلسفية للتراث التفسيري للتوراة وللتراث القبالي Kabbalistic، أي كرؤية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم، وبخاصة النصوص وقراءتها كإشكالية معرفية. هذه الرؤية اليهودية المفارقة لإيمانها «لا تسعى وراء الحقيقة أو الأصل» عندما تمارس تفسيرها الشعري للتفسير (أي للنصوص وللعالم بوصفها مفسرة مسبقًا من وجهة نظر التفكيكيين). لكن تلك الرؤية «تؤكد لعب التفسير» (Derrida, 1978: 311)، أي عدم ثباته في مرجعية شيء اسمه الحقيقة أو المعنى المتفق عليه. أما مصدر هذه الرؤية التي يعبر عنها ديريدا في تعليقه على قصائد جابيه فهي الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودي والرحيل الدائم نحو مكان آخر دون حلم بالعودة، أي دون حنين للمعنى والحقيقة والبنية الميتافيزيقية التي تمنح الاطمئنان. الفيلسوف الفرنسي اليهودي الآخر إيمانويل ليفيناس، الذي كان أحد المؤثرين في فكر ديريدا، وضع ما اعتبره النموذج اليهودي للرحيل الأفقي في مقابل النموذج اليوناني للرحيل الدائري: في مقابل أسطورة يوليس العائد إلى أثاكا، نود لو نضع قصة إبراهيم مغادرًا وطنه إلى الأبد نحو أرض مجهولة. .» (Derrida, 1978: 320)، ذلك الرحيل، الذي يكرر رحيلاً مشابهًا عند نيتشه

(Nietzsche, 1910: X, 167)[٢٤] يراه ديريدا مؤشرًا على التميز، يستمده المفكر الفرنسي من موروثه العبري، حسب رؤيته لذلك الموروث.

يؤكد بعض المتخصصين في الدراسات العبرية صلة ذلك الموروث بالتفكيك من خلال مفهومين أساسين: مفهوم الإله، ومفهوم النص، أو الكتاب. الباحثة سوزان هاندلمان ترى أن فكرة «موت الإله» في الفكر الغربي المعاصر تعود إلى المفهوم اليهودي للألوهية: «الإله اليهودي.. آخر، منسحب، وغائب» (Handelman, 1985: 70)، وذلك على عكس آلهة الإغريق الحاضرة بشكل دائم[٢٥]. التصور اليهودي، بتعبير آخر، كان عاملًا رئيسيًا وراء خلخلة التدين الغربي. لكن إذا كان ذلك التصور قد أسهم في إبعاد الإله عن الحضارة الغربية، فإنه قد أسهم أيضًا في إحلال إله بديل، ذلك هو الكتاب، ففي «أثناء المدة الطويلة الفاصلة بين النفي وعودة المسيح تحول شعب الله إلى شعب الكتاب» كما عبر أحد الباحثين (Auster, 1988: X) لكن إيمانويل ليفيناس، الذي «فكك اللاهوت من وجهة نظر يهودية» (Handelman, 1985: 70)، اختار للتعبير عن مركزية الكتاب في التصور العلماني اليهودي عبارة تعود إلى التراث التلمودي المدراشي: «عليك أن تحب التوراة أكثر من الله» (Handelman, 1985: 70. أما إدموند جابيه فكان أكثر بلاغة في التعبير عن الفكرة في معرض وصف تجربته الإبداعية: «بموت الإله وجدت الخصيصة اليهودية مؤكدة في الكتاب.. ذلك أن يكون الإنسان يهوديًا يعني نفي الذات والبكاء في نفس الوقت لذلك النفي. إن العودة إلى الكتاب هي عودة

---

(٢٤) يقول نيتشه: في أفق المطلق غادرنا الأرض وركبنا السفينة. لقد حطمنا الجسر من ورائنا ـ لا، أكثر من ذلك، (حطمنا) الأرض التي وراءنا.

(٢٥) في ترجمتها لكتاب ديريدا *Of Grammatology* تشير جاياتري سبيفاك إلى أن الفيلسوف الفرنسي يهودي سيفاردي مولود في الجزائر، وتذكرنا بأن بعض مقالاته مذيلة بتوقيع «حبر» يهودي Rabbi، وهو فعلًا ما نلاحظه في نهاية مقالاته عن ليفيناس وجابيه في الكتابة والاختلاف: Gayatric C. Spivak, (tr) *Of Grammatology* (Baltimore: The John Hopkins Univ. Press, 1976), pp. IX, p. 317.

إلى مواقع منسية» (Jabes, 1983: 143).

كثيرة هي الأشياء التي تتضح هنا، أو تبدأ في اتخاذ مواقعها بشكل صحيح: اللغة المنتشرة في كل مكان، وشبكة النصوص التي تشير إلى بعضها، وتتوالد من بعضها، وضرورة أن يدرك الإنسان أنه لا مخرج من تلك الشبكة[٢٦]، إنه هو ليس سوى كلمة في نَصّ. هذه العدمية النيتشوية التفكيكية وهي تبتلع النقد الأدبي، تبدأ في البروز بشكل أوضح، تعلن عن بعض مضامينها الحقيقية: «ليس أحرارًا، إننا مسمرون أحياء إلى رموز الكتاب، هل من الممكن أن تكون حريتنا مربوطة إلى المحاولة اليائسة للكلمة لكي تفلت من الكلمة؟.. لأننا أهل الكتاب فلن يكون لنا بيت، سنموت في الكلمات.. إن علينا التخلص من المقدس في داخلنا لكي نعيد الله إلى نفسه ونصل أقصى حدود الاستمتاع بحريتنا كبشر» (Jabes, 1983: 23, 146).

لم يكن ج. هللس ملر مخطئًا إذًا، فوراء انجذابه للتفكيك، يكمن قدر هائل من التحيز البروتستانتي ـ اليهودي ضد «المقدس في داخلنا» كما يعبر جابيه. ومن ثم كانت صعوبة أن يطبق أحد منهج التفكيك دون أن يجر معه قليلاً أو كثيرًا من المضامين الفلسفية التي قام عليها ذلك المنهج. وهذا ما ينسحب على غير التفكيك من مناهج الفكر النقدي الغربي التي تعرضنا لها في الملاحظات السابقة، والتي يمكن اعتبارها تهميشات على مقولة أبي سعيد السيرافي: «ودع هذا إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، من أين يلزم الترك، والهند، والفرس، والعرب أن ينظروا فيه، ويتخذوه حكمًا لهم أو عليهم، وقاضيًا بينهم، ما شهد له قبلوه، وما أنكره رفضوه؟».

---

(٢٦) J. Derrida, «Living on», *Deconstruction and Criticism* (New York: Continum, 1979), p. 84.

يعرف ديريدا النص بأنه لم يعد عملاً من الكتابة المنتهية «وإنما شبكة من الاختلافات، نسيجًا من الآثار التي تشير دون نهاية إلى شيء غيرها، إلى آثار اختلافية أُخرى».

المراجع العربية والأجنبية

المراجع العربية:

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٣، ١٩٨٦.
- ابن سينا، أبو علي الحسين، **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**، القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٢٨ ـ ١٩١٠.
- أبو ديب، كمال، **جدلية الخفاء والتجلي**. دراسات بنيوية في الشعر، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١.
- أبو شبكة، إلياس، **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة**، بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣.
- أومليل، علي، **«ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث**، دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث، ت. أحمد شعلان وآخرون. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٥.
- بدوي، عبد الرحمن، **أرسطوطاليس: فن الشعر** مع الترجمة العربية القديمة وشرح الفارابي وابن سينا وابن رشد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣.
- بنسعيد، السعيد، **«المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر. ملاحظات منهجية**، إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم

الإنسانية، ت. ع. بنعبد العالي وآخرون. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧.

- التوحيدي، أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة**، جا، تحقيق أحمد أمين أحمد الزين. بيروت: دار مكتبة الحياة، دون تاريخ.
- ديوي، جون، **المنطق: نظرية البحث**، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة: دار المعارف ١٩٦٩.
- الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٥.، **بنية العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٦.
- ـــــ، «**التراث ومشكل المنهج**»، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، تحقيق عبد الله العروي وآخرون. الدرا البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٦.
- زكريا، فؤاد، **الجذور الفلسفية للبنائية**» آفاق الفلسفة، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨.
- الشنيطي، محمد فتحي، **أسس المنطق والمنهج العلمي**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠.
- العالم، محمود أمين، «**الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي الحديث والمعاصر» الفلسفة العربية المعاصرة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.
- عبد الرحمن، عائشة، **قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠.
- ـــــ، «**المنهجية بين الابداع والاتباع» المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**، الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦.
- فضل، صلاح، «**إشكالية المنهج في النقد الحديث**» المحاضرات، جدة: مطبوعات النادي الأدبي الثقافي، مجلد ٥، ١٩٨٨.

- القرطاجني، حازم، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجه، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢ ١٩٨١.
- مندور، محمد، **في الميزان الجديد**، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٣.
- نظمي، محمد عزيز، **تاريخ المنطق عند العرب**، الإسكندرية: مؤسسة شهاب الجامعة، ١٩٨٣.
- هلال، محمد غنيمي، **دراسات في مذاهب الشعر ونقده**، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، دون تاريخ.
- ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، جـ٨، القاهرة: مطبوعات دار المأمون، دون تاريخ.

المراجع الأجنبية:

* Abrams, M. H. *Natural Supermaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature.* New York: W. W. Norton, 1971.
- «The Deconstructive Angel». *Critical Inquiry* 3.3. Spring 1977.
* Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy.* Ed. J. Dover Wilson. Cambridge: Cambridge U. Press, 1971.
- *A Matthew Arnold Prose Selection.* Ed. John D. Jump. New York: Macmillan, 1965.
* Auster, Paul. «Introduction». *If there were any where but Desert: The Selected Poems of Edmund Jabes.* Keith Waldrop. Barrytown, N. J.: Susan Hill Press, 1988.
* Barthes, Ronald, *The Grain of the Voice: Interviews* 1962-1982. Tr. Linda Coverdale. New York: Hill and Wang, 1985.
- «An Introduction to the Structural Analysis of Narrative». *A. Barthes Reader* ed. Susan Sontag. New York: Hill and Wang, 1982.
* Culler, Jonathan. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction.* Ithaca, N. Y.: Cornell U. Press, 1981.
* De Man, Paul. *Blindness and Insight: The Rhetoric of Contemporary Criticism.* New York: Oxford U. Press, 1971.
* Derham, Robert D. *Northrop Frye and Critical Method.* Pennsylvania: University Park: The Pennsylvania State U. Press, 1978.
  Derrida, Jacques, *Writing and Difference.* Chicago: U. of Chicago Press, 1978.
- «Living on», *Deconstruction and Critticism.* New York: Continum, 1979.
* Denato, Eugenio. «Historical Imagination and the Idioms of Criticism». *The Question of Textuality: Strategies of Reading in*

Contemporary Amercian Criticism. ed. W. V. Spanos et al. Bloomington: Univ. Press, 1982.
Eagleton, Terry, *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Badel Blackwell, 1983.

* Eliot, T. S. «The Function of Criticism», *Selected Essays*. New York: Harcourt Brace and Co., 1950.
- *After Strange Gods*. New York: Harcourt Brace and Co., 1934.
* Emerson, Ralph Waldo. *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*. Cambridge, Mass: The Belknap Press, Harvard Univ. Press, 1971.
* Foucault, Michel. *The Order of Things: Archeology of the Human Sciences*. World of Man Series. Tr. Anonymous. ed. R. D. Laing. New York: Vintage Books, 1973.
* Frye, Northrop. *The Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton, N. G.: Princeton U. Press, 1957.
- *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*. Cambridge, Mass.: Harvard U. Press, 1976.
* Handelmen, Susan. «Torments of and Ancient World: Edmund Jabes, and the Rabbinic Tradition». *The Sin and the Book: Edmund Jabes*. ed. Eric Gould. Lincon U. of Nebraska Press, 1985.
* Harrman, Geoffrey. *Beyond Formalism*. New York: Yale University Press, 1970.
* Heidegger, Matin. *On Time and Being*. Tr. Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1972.
- Nietzsche. Tr. Frank A. Capuzz. San Francisco: harper and Row, 1982.
* Jabes, Edmund. *The Book of Questions*. Tr. Rosmarie Waldrop. Middletown, Conn.: Wesleyan U. Press, 1983.
* Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Symbolic Act*. Ithaca, N. Y.: Cornell. U. Press, 1981.
- «Beyond the Cave: Modernism and Modes of Production». *The Horizon of Literature*. Ed. Paul Hemadi. Lincoln, Nebraska: U. of Nebraska Press, 1982.
- *The Prison-House of Language*. Princeton. N. J.: Princeton Univ. Press, 1972.
* Johnson, Alfred M. & Tr. *Structural Analysis and Biblical Exegsis: Interpretational Essays*. Oittsburg. The Pickwick press, 1974.
* Levi-Strauss, Chaude. «A Confrontation». *New Left Review* 62. July-August 1970.
* Lowth, Robert. *Lectures on the Sacred Postry of the Hebrews* (1753). ed. Calvin E. Stowe. Andover, Crocker and Brewster, 1929.
* Machery, Pierre. «Literary Analysis: The Tomb of Structures». A Theory of Literary Production. Tr. Geoffrey Wall. London. Routledge and Kegan Paul, 1978.
* Miller, J. Hills, «The Critic as Host». *Deconstruction and Criticism*.

New York: Continuum, 1979.

* Moynihan, Robert. *A Recent Imagining*. Hamden. Conn.: Archon Books, 1986.
* Nietzsche, Friedrich. *The Works of Friedrich Nietzsche*. Ed. Oscar Levy. London: T. N. Foulls, 1910.
- *The Philosophy of Nietzsche*. New York: The Modern Library, 1972.
* Ong, Walter J. *Orality and Literacy*. London: Methuen, 1967.
- *The Presence of the Word*. New Haven Yale Univ. Press, 1967.
- «From Mimesis to Irony: Distancing of the Voice». *The Horizon of Literature*. Ed. Paul Harnadi. Lincoln Univ. of Nebraska Press, 1982.
* Poland, Lynn. M. *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics. A. Critique of Formalist Approaches*. Chico. California: Scholars Press, 1985.
* Spivak, Gayatric. Tr. «Preface». J. Derrida. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.
* Steiner, George. *Real Presence*. The Leslie Stephen Memorial Lecture at the University of Cambridge, Cambridge: The Univ. of Cambridge, November, 1985.
* Todorov, Tzvetan. *Literature and its Theorists: A Personal View of Twentieth Century Criticism*. Tr. Catherine. Porter, Ithaca Cornell U. Press, 1987.
* Watkins, Evan. «The Politics of Literary Criticism». *The Question of Textuality*, (Biblio, entry, No. 11).

٣ ـــ أشكال مقاومة التحيّز في أدب العالم الثالث

د. فريال جبوري غزول

كثيرًا ما يحسّ المبدع ـ قبل الباحث ـ بإشكالية ما مثل التحيز في المنهج والمنظور، فيعبر في كتاباته عن هذا الإحساس، ويحاول أن يواجهه في ساحة الإبداع. والتحيز ضد العالم الثالث فكريًا ومنهجيًا أمر معروف، وهو التحيز النظري المرافق والمكمل للممارسة العنصرية والتهميش العملي لأبناء وبنات هذا العالم. ونجد إرهاصات المقاومة لهذا التحيز في أعمال إبداعية تشكل مواجهة فنية لهذه الظاهرة الهدامة، ففي الآداب والفنون تتم معارك من نوع غير مسلح ليس فيها قاتل وقتيل، ولكن فيها جهات تتصادم وتتصارع على الوعي والقيم. إن الساحة الأدبية تختلف عن الجبهة الحربية بكونها لا تحتاج إلى تكنولوجيا متقدمة تحتكرها جهة ما لتمنحها تفوقًا جاهزًا على الآخر، إن الأدب والفن بصورة عامة يحتاج إلى تقنية أسلوبية واستراتيجية فنية لا تخضع للتفوّق التكنولوجي، ولا تتراسل مع المؤشرات المزعومة للتقدّم والتخلّف. بل على العكس يبدو المقهورون والمهمّشون وكأنهم أكثر إبداعًا وتحققًا على المستوى الفني من القاهرين والمتسلّطين؛ ذلك لأن الفن يرتبط بالرؤية الإنسانية العميقة لا بآليات التسلط وتقنيات التحكم.

وتتخذ المقاومة الإبداعية للتحيز أشكالاً مختلفة حسب ظروف المبدع، ويتناول هذا البحث ثلاثة أدباء من القارة الأفريقية ـ التي عانت الكثير من التحيز ضدها ـ أبدعوا بثلاث لغات: الإنكليزية والعربية والفرنسية وهم على الترتيب «تشينوا أتشيبي» الروائي النيجيري، «والطيب

صالح» الروائي السوداني، و«الطاهر بنجلّون» الروائي المغربي في أعمالهم المتميزة: **الأشياء تتداعى (١٩٥٨)، موسم الهجرة إلى الشمال (١٩٦٦)، أنا عربي مشبوه (١٩٩١).**

يصور المؤلف النيجيري في روايته **الأشياء تتداعى** مأساة أوكونكو البطل التراجيدي من قبيلة أوبي الذي ينتهي بالانتحار ـ النتيجة التي تبدو حتمية ـ في ظل تعلقه بالتقاليد القبلية والثقافة الأفريقية الأصيلة واختراق هذا البناء المتوارث من قبل المستعمر الغازي وبالتالي انهياره أمام الزحف الأجنبي إنها قصة مكابرة إنسان من العالم الثالث متمسك بتراثه، ولكنه تمسّك فردي لا جماعي ينتهي بالاندحار. فالرواية تكشف أساليب الاختراق والقمع والتشويه للتراث النيجيري وتكالب المؤسسة العسكرية والاقتصادية والدينية الأجنبية على زعزعة الكيان الأفريقي. وتكتسب مصداقيتها وواقعيتها من كونها لا تقدم الصراع على أنه صراع بين خير أفريقي وشر أوروبي بل تشرّح الرواية عملية الغزو الذي يتم على جبهات مختلفة وبتضافر فريد يستغل الثغرات في الكيان الأفريقي وثقافته ليمتلكه وليمحوه لا ليتفاعل معه أو يستفيد منه بوصفه رافدًا حضاريًا.

إن التغيرات التي تطرأ على المجتمع النيجيري بعد الغزو الإنكليزي والتبشير المسيحي تجعل استمرارية القيم القديمة أمرًا مستحيلاً. فأوكوبكو إنسان محاصر، لا يقدر أن يتخلى عن تراثه، ولا أن يتأقلم لمعطيات عصره، ولا أن يتبنّى قيم الآخر. عندما يقاوم المستعمر الذي ينتهك مقدساته يجد نفسه مطوّقًا فهو لم يستطع أن يعبّئ الآخرين، ومن ثم ينتهي بممارسة العنف الفردي والبطش العفوي على عدوه. مما يؤدي بدوره إلى عقابه وإذلاله فلا يجد مفرًّا إلا في الهروب والخلاص عن طريق الموت. هنا اختيار الموت ليس فداءً وتضحية وجهادًا، بل اعترافًا بالعجز والفشل، وربما كانت هذه الرواية أمثولة للمقاومة الفُردية التي لن تؤدي إلى التحرر، هي أيضًا إدانة للمجتمع القبلي الذي لا يقوى على التضامن والتكاتف والتعبئة أمام المدّ الاستعماري، فمن أهم سمات الاختراق الاستعماري هو إحراز نصر في تفريق الجماعة، والغازي يستغل نقطة الضعف في الجماعة ويستميل المهمشين فيهم.

وإن كانت الرواية تكشف عن العجز الأفريقي فهي أيضًا تفضح آليات الاستعمار الذي يستخدم القوة لإرساء هيمنته، والتحيز لإدانة تراث الآخر وتفتيت نمط الحياة في العالم الثالث. ويستخدم الروائي المتميز «أتشيبي» استراتيجيات وتقنيات مختلفة في المقاومة الإبداعية، أولها أنه لا ينطلق إلى الرد التخييلي على المستعمر برسم ثقافة أفريقية مثالية في مقابل ثقافة أوروبية غازية. بل يقدم بكثير من الوعي النقدي جانبي المعادلة غير المتكافئة؛ ولهذا تكتسب روايته بعدًا واقعيًا، وتبتعد عن الثنائيات المبسّطة. وفي هذا طبعًا اختلاف جوهري بين منطلقها ومنطلق الرواية الاستشراقية التي تتخذ من الآخر أرضية تقدم فيها نزعات المستعمر، أو خلفية تتوالى فيها هواجسه. وحتى عندما يصبح الآخر من العالم الثالث موضوعًا في الرواية لا يكون ذلك إلا على حساب تقديمه مبتورًا ناقصًا، أو أقل إنسانية من الأوروبي، وكثيرًا ما تستغل أجواء العالم الثالث في أدبيات الاستشراق لخلق غرائبية تثير مخيلة القارئ الأوروبي وشوقه لا لتعرفه بالآخر.

وفي رواية **الأشياء تتداعى** يقدم «أتشيبي» الإيديولوجية الأفريقية ويقابلها بالإيديولوجية الأوروبية، وهو بهذه المقابلة يحرر الإيديولوجيتين من التراتب العنصري فهما مقدمتان على مستوى واحد، مما يؤدي إلى المقارنة الواعية، وبالإضافة إلى ذلك يقوم أتشيبي بالتشريح المجهري للعلاقات والممارسات، فيقوم ضمنًا بمقابلة بين مؤسسة العدل الأفريقية ومؤسسة العدل الاستعمارية. ففي الأولى هناك تحكيم ذو صبغة دينية محلية يؤدي إلى المصالحة بين الأطراف، بينما المحكمة الإنكليزية علمانية، وتقوم بفرض عقوبات ذات طابع جماعي لتأديب المستعمرين. أما الخلافات الرمزية والعقائدية بين المسيحية الأوروبية التبشيرية والديانة الأفريقية المحلية فقد قدمهما المؤلف من خلال مقابلة ضمنية لتقديس الأفارقة للثعبان باعتباره فيضًا من إله الماء بينما لا يتورع المسيحيون عن قتله. ويقدم المؤلف العقيدتين باعتبارهما شكلين لجوهر يكاد يكون واحدًا. ونستشف من هذا أنه يرى في الأديان صيغًا مختلفة لمبدأ المقدس والمحظور والخالق والمخلوق، فيقول أكونا للمبشر المسيحي: «تقول إن

هناك إلهًا أعلى صنع السماء والأرض. نحن أيضًا نؤمن به وندعوه تشوكو»[1]، وهكذا نجد أن هذا التوجه يحتّم أن لا نصنف الأديان تراتبيًا، أو نسقط من بعضها سمة الدين؛ فهي كلها تتواجد في فضاء المقدس، وإن اختلفت في صياغتها لعلاقات الخالق والمخلوقات. وفي هذا نقض للاستعمار الذي لم يكتفِ بافتراض تفوقه العنصري والاقتصادي، مضيفًا افتراض تفوقه الثقافي والديني.

ومن تقنيات «أتشيبي» التي تستدرج القارئ الأجنبي كيما تنقلب عليه وعلى مصادراته توظيف التناص الأدبي. حيث يستعير المؤلف عنوان الرواية والافتتاح الاستهلالي من قصيدة للشاعر الإيرلندي الشهير «ويليام بتلر ييتس» بعنوان «المجيء الثاني»، وهو عنوان يشير إلى مجيء المسيح في نهاية العالم عندما «تتداعى الأشياء».

«يدور ويدور في الحلزون الذي يزداد اتساعًا
ولا يستطيع الصقر أن يسمع صاحبه،
الأشياء تتداعى، لا يستطيع الوسط أن يظل متماسكًا،
فكّ عقال الفوضى الشاملة على العالم». (ص ٤)

ويشير الشاعر الإيرلندي في قصيدته إلى انهيار الحضارة الأوروبية وبنيتها حيث كتبها عام ١٩٢٠ بعد الحرب العالمية الأولى وأهوالها. غير أن «أتشيبي» يستخدم الاستشهاد ليدلل على غزوات المستعمر والمصائب التي لحقت بوطنه من جرائها. هنا التناص يعمل لا لتعزيز المقولة بل لنقلها إلى مكان آخر واستخدامها لإزالة التعتيم عن الدور الهدّام للاستعمار، والذي كثيرًا ما عرض باعتباره واجبًا أوروبيًا لجلب الخير والنور للقارة السوداء.

---

(١) تشينوا أتشيبي، **الأشياء تتداعى**، ترجمة أنجيل بطرس سمعان (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، ص ٢٣٩، وكل الاشارات إلى صفحات هذا العمل في متن المقالة ترجع إلى هذه الطبعة، إلا إذا كانت الإشارة إلى الأصل الإنكليزي وهو:
Chinua Achebe, *Things Fall Apart* (London: Heinemann, 1958).

ويوازي استخدام الاستشهاد لغرض آخر توظيف الجنس الأدبي «الرواية» الذي نشأ في أوروبا للكشف عن الهموم الأفريقية. فرواية «**الأشياء تتداعى**» رواية أفريقية النكهة والأجواء تمثل ما يطلق عليه بالرواية المحليّة التي تستخدم اللون المحلي لا للتغريب كما يحصل في الأدب الغرائبي، بل للتعريف: فهناك إثنوغرافي في وصف العادات والتقاليد والمعتقدات والممارسات والآلات الموسيقية والزراعة والحصاد والطقوس؛ مما يجعل العمل مرجعًا ووثيقة لحضارة مهددة بالانقراض. وقد تبدو مسألة نقل الجنس الأدبي «الرواية» من ثقافة إلى أُخرى أمرًا سهلاً، ولكنه أبعد ما يكون عن ذلك. فالتاريخ الأدبي يفرض نماذج معينة مستقاة من جماليات الحضارة ونقلها ليس بأسهل من نقل نبات معينّ إلى إقليم مغاير. وقد نجح أتشيبي في «أفرقة» الرواية وتطعيمها بالمذاق الأفريقي؛ بحيث إنها تبدو بنسقها وحبكتها وحوارها وطابعها الشفوي امتدادًا للأدبيات الأفريقية والحضارة النيجيرية، ذلك أن أتشيبي نجح في تفريغ الجنس الأدبي من مضمونه الأيديولوجي. فالرواية ـ كما قال لوكاش ـ هي ملحمة الطبقة الوسطى، ولكن أتشيبي جعلها ملحمة الفلاحين الأفارقة، وهذا إنجاز لا يستهان به، ويتجاوز الموضوع إلى الشكل والأسلوب.

ومع أن «أتشيبي» يكتب روايته بلغة المستعمر لا بلغة الإيبو المحليّة إلا أنه يطوّع اللغة الإنكليزية لإرادته وإبداعه، ولا يستسلم لإيقاعاتها التقليدية، وكما يقال هو يصوغ اللغة أكثر مما هي تصوغه[٢] فهو يحول اللغة الأجنبية إلى سلاح راديكالي يخدم ثقافته[٣]. ويكثر أتشيبي من

---

(٢) راجـــــــع: K. V. Tirumalesh, «*Writing-English Versus Writing-In-English*», *Economic and Political Weekly*, XXVI: 47 (Nov. 23, 1991), pp. 2670-2672.

(٣) راجع الاستخدام الثوري للغة الأجنبية في المقالة التالية: Samia Mehrez, «The Poetics of Tatooed Memory: Decolonization and Bilingualism in North African Literature», *Emergences* 2 (Spring 1990), pp. 106-129.

استخدام الكلمات والمصطلحات المستخدمة عند الإيبو التي لا مقابل لها في الإنكليزية، فتبدو الرواية وكأنها مطعمة باللغة المحلية. وفي نهاية هذه الرواية المكتوبة بالإنكليزية نجد مسردًا ملحقًا للمصطلحات المحلية التي قد تستعصي على القارئ غير النيجيري تشمل ما يتجاوز الثلاثين مصطلحًا. وأحيانًا يستخدم المؤلف التعبير المحلي لا لاستحالة ترجمته بل لإضفاء الصبغة المحلية على اللغة الإنكليزية واقتحام المستعمر في عقر لغته. فهو يستعمل على سبيل المثال مصطلح «نانا آي» الذي يعني «والدنا» (ص ٤٤) والذي كان يمكن ترجمته، بعكس مصطلح «تشي» الذي يعني إلهًا شخصيًا أو قرينًا روحيًا فيكاد يتعذر إيجاد مقابل له في اللغة الإنكليزية (ص ٤٤ وغيرها في الأصل الإنكليزي) وقد عربته المترجمة بمصطلح «إله خاص» (ص ٨١ وغيرها). وأحيانًا يستخدم المؤلف جملًا كاملة باللغة المحلية تكسب الحوار مصداقية (ص ٩٧ في الأصل الإنكليزي): وكذلك بعض الأغاني في الرواية مكتوبة بلغة الإيبو (ص ٥٤ في الأصل الإنكليزي). وقد قامت المترجمة بنقل هذه الجمل والأبيات بلغة الإيبو إلى العربية معتمدة على خبير في اللغة.

وهنا نجد محاولة لأفرقة اللغة الإنكليزية ولاقتحام مضاد لما حصل على الأرضية النيجيرية حيث اخترقت الثقافة الإنكليزية الثقافة المحلية. لقد فرضت اللغة الإنكليزية على المستعمرات وأصبحت لغة التداول الرسمي والتواصل في الأدب المكتوب، خاصة لأن اللغات المحلية شفوية؛ ولهذا فلأفرقة اللغة الإنكليزية دلالة تعادل ثقافي. وبالإضافة إلى المستوى اللغوي فعلى المستوى البلاغي والسردي يضفي المؤلف بعدًا أفريقيًا بتطعيمه للقصة باستعارات وأمثال نيجيرية، فهو يشير - على سبيل المثال - إلى دراجة الرجل الأبيض على أنها «حصان حديدي» (ص ١٩٢). أي أنه يصفها من خلال زاوية النظر الأفريقية وتمثيلها. كما أنه يشير إلى رموز الزمن من خلال مرجعية الحصاد ويحسب الأشهر بالدورة القمرية: «وأسعد لحظاته القمران أو الأقمار الثلاثة التالية للحصاد» (ص ٢٦) فيضعنا في موقع الجماعة الأصلية بمنظورها للعالم. ويستخدم المؤلف الأمثال الشعبية وقصص الحيوان استخدامًا موفقًا (على سبيل

المثال: «عندما يضيء القمر يشعر الكسيح برغبة قوية إلى المشي» ص ١٠ «العشيرة كالسحلية، إذا فقدت ذيلها فسرعان ما ينمو لها ذيل آخر» ص ٢٣٠ أي أنه يوظف الدوال والعلامات الأفريقية للتوصيل والتواصل.

ويمكن تلخيص شكل مقاومة التحيز الثقافي المعطى عند الأديب أتشيبي باستخدامه للمجاز الاستعاري سلاحًا فعالاً في الكشف عن التحيز وبالتالي نقض تهافت التحيز، فهو عندما يقارن يرفع الأدنى (في سياق التحيز) إلى التكافؤ مع الأسمى (في سياق التحيز)، وهو بهذا يستخدم ميكانيزمات المجاز الاستعاري الذي يوثق ويربط المنفصل والمنقطع وينقض التراتب؛ فالاستعارة ليست إلا نقلة من مجال إلى آخر، كما فعل أتشيبي بنقله فكرة التداعي من القارة الأوروبية إلى القارة الأفريقية، وكما نقل الهموم المحلية إلى اللغة الإنكليزية.

وأما الأديب السوداني «الطيب صالح» فقد أنجز بروايته «**موسم الهجرة إلى الشمال**» عملاً ينضح بمناهضة الاستعمار بشكليه القديم والجديد، وقاوم التحيز الشمالي لصورة الأفريقي من خلال المبالغة الكاريكاتورية والمعارضة الأدبية[٤]. لقد كتب «الطيب صالح» روايته بالعربية معارضًا فيها مسرحية شكسبير التراجيدية عطيل: مغربي البندقية، حيث قدم شكسبير البطل المغربي منقطعًا عن جذوره، ومنخرطًا في النسق الأوروبي ـ المسيحي ـ التوسعي، ومشكلته الوحيدة هي الغيرة الزوجية والنزعة الاندفاعية التي أدت إلى القضاء على علاقة الحب العائلي. المشكلة إذن عند شكسبير ليست مشكلة صراع حضاري أو أزمة تعايش بين نسقين ثقافيين؛ بل هي مشكلة طيش بدائي وانسياق عاطفي وغضب أحمق عند الأفريقي عطيل، الذي أدّى إلى هدم حياته الزوجية، والاعتقاد بأن زوجته المخلصة ديزديمونة غير عفيفة. صحيح أن المسؤول

(٤) راجـــــع: Barbara Harlow, «Sentimental Orientalism: Season of Migration to the North and Othello», in Tayeb Salih's *Season of Migration to the North*: A Casebook, edited by Mona Takieddine Amyuni (Beirut: American University of Beirut, 1985), pp. 75-79.

عن المأساة هو ياغو الذي قام بمؤامرة بشعة لينال من عطيل. إلا أن للبطل عطيل نقطة ضعف وثغرة استخدمها اللئيم ياغو ليوقع بقائده. هذه خلاصة المأساة وعصب المشكلة عند شكسبير الذي عرف الأفارقة والمغاربة عبر مراجع مختلفة، واتخذ من ليو الأفريقي ـ الذي أصبح مواطنًا أوروبيًا ـ نموذجًا رسم من خلاله شخصية عطيل الفذة[٥]. ومما لا ينكر أن شكسبير قدم الإفريقي بطلاً في هذه المسرحية ومنحه النبل والشجاعة إلا أنه صوره بوصفه نمطًا من البدائي النبيل، فعلى الرغم من انخراطه في ثقافة البندقية يبقى في داخله بدائيًا مندفعًا، يؤمن بسحر المنديل الذي أعطته له أُمه، ويصدق ما يقال له دون التدقيق الصحيح، أي أنه ساذج.

وما يمكن أن نستنبطه من قراءة شكسبير هو أن تأقلم عطيل مع الحياة الأوروبية لم يمحُ تمامًا جانبًا أهوج وساذجًا فيه، والسذاجة والهوج ـ في الفكر الأوروبي ـ صفتان تلتصقان بالجنوبي. وليس من الصدف عند شكسبير أن يكون البطل المتأمل والمتأني أميرًا دانماركيًا مثقفًا (هاملت)، وأن يكون البطل الأهوج والساذج قائدًا عسكريًا مغربيًا (عطيل). ويعزز من هذه الصورة النمطية للمغربي في عمل شكسبير الأوصاف التي تطلق على عطيل عندما تعلقت ديزديمونة بحبه وقررا أن يتزوجا. وهي صفات تؤكد على سمات الحماسة والفحولة والقوة والشبق مما يجعل هذا البطل الأسود مثالاً للتدفق الحيواني الذي كثيرًا ما رافق صورة الجنوبي في الرؤية الشمالية له. ونرى هذا واضحًا عندما يخاطب ياغو والد ديزديمونة لينبهه إلى خطر العلاقة بين ابنته وعطيل:

وجروح المسيح، سيدي، لقد نهبوك! عيب! البس ثوبك!

قلبك انفجر، وروحك فقدت منها نصفها!

الآن في هذه اللحظة عينها، ثمة كبش أسود كبير يطأ نعجتك

---

(٥) راجع:
Eldred Jones, *Othello's Countrymen* (London: Oxford University Press, 1965).

البيضاء. انهض. انهض أيقظ بالناقوس المواطنين الغاطّين في نومهم.

وإلاّ جعل الشيطان جدًا منك.

أقول لك، انهض»[٦].

كما يستخدم ياغو التمثيل الحيواني ليصور علاقات القرابة مع المغربي:

«وجروح المسيح يا سيدي، إنك من قوم يرفضون خدمة الله إذا الشيطان أمرهم بذلك. ولأننا جئنا لخدمتك وتحسبنا أجلافًا، سترضى لابنتك أن يعلوها حصان بربري، سترضى لأحفادك أن يصهلوا لك، سترضى لأن تكون الأفراس والخيول أبناء عمك وأقربائك» (ص ٧٥ ـ ٧٦).

ومع أن ديزديمونة أيضًا يشار إليها من خلال الترميز الحيواني (نعجة بيضاء) غير أن الفارق بين أثر الصورتين واضح. فالنعجة تحمل سمات الوداعة والحمل تحديدًا رمز للبراءة في التراث الأوروبي (نسبة إلى تشبيه المسيح به). كما أن البياض يرمز عندهم إلى النقاء، بينما الكبش والحصان وخاصة الكبش الأسود والحصان البربري فهما يتضمنان سمات الوحشية والتوحش. وفي هذه الصورة توكيد لا مباشر على النزعة العنصرية في الحضارة الأوروبية التي يمكن رصد أصولها عند المفكرين الإغريق الذين اعتبروا كل ما هو «آخر» همجيًا، واستخدموا مصطلح «البرابرة» للأعاجم. كما أن الطبيب اليوناني جالينوس علل طيش السود وخفتهم «لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم» كما يقول ابن خلدون معلقًا عليه بالقول: «وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه»[٧].

---

(٦) وليم شكسبير، **مأساة عطيل**، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا (بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر، ١٩٨٦)، ص ٧٥، وكل الاشارات إلى صفحات هذا العمل في متن المقالة ترجع إلى هذه الطبعة.

(٧) عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة العلامة ابن خلدون** (القاهرة: المكتبة التجارية، د. ت.) ص ٨٧.

وقد أراد الطيب صالح أن يعارض هذه الصورة للأفريقي في أوروبا فكتب روايته ليفكك صورة عطيل المهيمنة لا على أوروبا فحسب، بل على العالم بما في ذلك الوطن العربي والعالم الإسلامي. فقد كانت مأساة عطيل أول عمل مسرحي ترجم ومثل على خشبة المسرح العربي في عام ١٨٨٤ (في القاهرة)[٨] كما أنها ما زالت حيّة استوحاها المشرقيون والمغربيون والإيرانيون في التعبير عن همومهم. وقد صرح الطيب صالح في مقابلة مع نادية حجاب بأن من أهم أسباب كتابة الرواية هو نقض صورة عطيل ومعارضة مسرحية شكسبير.

«من الأول أحسست بأن مسرحية عطيل لا معنى لها؛ فقد كان عطيل على الأرجح عربيًا ـ وأطلقوا عليه المغربي ـ أي واحدًا يقترب جدًا من السودان. جاء إلى البندقية ـ وكانت حينذاك أعظم مركز أوروبي ـ واندمج في المجتمع. وهذا الرجل ذو البشرة الداكنة قبلته مؤسسة البندقية فصار قائدها العسكري وتزوج من ابنتها. هل يمكنك أن تتخيلي عربيًا رئيسًا للقوات البريطانية المسلحة؟.. إنني أعتقد أن غضب عطيل لا يمكن أن يكون إلاّ غضبًا قوميًا نتيجة صراع حضارات، وهذا العنصر الوحيد الذي يفسر غضبه، لا مؤامرة ياغو وسرعة تصديقه. أنا أعتقد أن مصطفى سعيد بطل موسم الهجرة هو ما كان يجب أن يكون عليه عطيل، وأنا أستخدم مصطلحات متطابقة، وكذلك المنديل في مشهد الجريمة»[٩].

وفي الرواية تتوافر الإشارات إلى عطيل صريحة أحيانًا وتلميحًا أحيانًا:

«ومضى.. يرسم صورة لعقل عبقري دفعته الظروفُ إلى القتل،

---

(٨) راجع: M. M. Badawi, «Shakespeare and the Arabs», in *Cairo Studies in English*, edited by Magdi Wahba (Cairo: The Anglo Egyptian Bookshop, 1963/1966), p. 183.

(٩) راجع: Nadia Hijab, «Meet the Maker of Modern Arab Mythology», *The Middle East* (June 1979), pp. 67-68.

في لحظة غيرة وجنون»[10].

«وسألتني: ما جنسك؟ هل أنت أفريقي أم آسيوي؟ قلت لها: أنا مثل عطيل: عربي أفريقي.. نعم هذا أنا.. وجهي عربي كصحراء الربع الخالي، ورأسي أفريقي يمور بطفولة شريرة» (ص ٤٢).

«وكنت أعلم أنها تخونني، كان البيت كله يفوح برائحة الخيانة. وجدت مرة منديل رجلٍ، لم يكن منديلي سألتها فقالت: إنه منديلك. قلت لها: هذا المنديل ليس منديلي. قالت: هَبْهُ ليس منديلك، ماذا أنت فاعل؟ ومرّة وجدت علبة سجائر ومرة وجدت قلم حبر، قلت لها: أنت تخونينني. قالت: افرض أنني أخونك. صرخت فيها: أقسم أنني سأقتلك. ابتسمت ساخرة وقالت: أنت فقط تقول هذا، ما الذي يمنعك من قتلي؟ ماذا تنتظر؟ لعلك تنتظر حتى تجد رجلاً فوقي.. وحتى حينئذ لا أظنك تفعل شيئًا، ستجلس على السرير وتبكي» (ص ١٦٤).

ويعبر البطل السوداني عن رؤيته لاغتصاب الغرب لعالمه وتحيزهم ضده في مونولوغ داخلي وهو يقف في المحكمة بعد ارتكابه جريمة قتل زوجته وهو يضاجعها:

«والمحلفون أيضًا، أشتات من الناس، منهم العامل والطبيب والمزارع والمعلم والتاجر والحانوتي.. لو أنني طلبت استئجار غرفة في بيت أحدهم فأغلب الظن أنه سيرفض، وإذا جاءت ابنة أحدهم تقول له إنني سأتزوج هذا الرجل الأفريقي، فيحس حتمًا بأن العالم ينهار تحت رجليه. وأنا أحس تجاههم بنوع من التفوق، فالاحتفال مقام أصلاً بسببي، وأنا فوق كل شيء مستعمِر، إنني الدخيل الذي يجب أن يبتّ في أمره حين جيء لكتشنر بمحمود ود أحمد وهو يرسف في الأغلال بعد أن هزمه في موقعة أتبرا، قال له: لماذا جئت بلدي تخرب وتنهب؟

---

(١٠) الطيب صالح، **موسم الهجرة إلى الشمال**، (بيروت، دار العودة، ١٩٧٢، الطبعة الثانية، ص ٣٦). وكل الإشارات إلى صفحات هذا العمل في متن المقالة ترجع إلى هذه الطبعة.

الدخيل هو الذي قال لصاحب الأرض، وصاحب الأرض طأطأ رأسه ولم يقل شيئًا؛ فليكن ذلك شأني معهم. إنني أسمع في هذه المحكمة صليل سيوف الرومان في قرطاجة، وقعقعة سنابك خيل اللنبي وهي تطأ أرض القدس. البواخر مخرت عرض النيل أول مرة تحمل المدافع لا الخبز، وسكك الحديد أنشئت أصلاً لنقل الجنود. وقد أنشأوا المدارس ليعلمونا كيف نقول نعم بلغتهم.. نعم يا سادتي، إنني جئتكم غازيًا في عقر داركم، قطرة من السم الذي حقنتم به شرايين التاريخ، أنا لست عطيلاً، عطيل كان أكذوبة» (ص ٩٧ ـ ٩٨).

والبطل في رواية الطيب صالح طالب سوداني يذهب إلى إنكلترا للدراسة فتقع النساء في غرامه ويتهالكن عليه ويدمرهن هواه: إن همند، وشيلا غرينود، وإيزابيلا سيمور، وجين مورس نجدهن يقعن في مصيدته. وعلى اختلاف أمزجتهن وخلفياتهن فكلهن يصبحن فريسةً سهلة ولقمة سائغة لهذا الأفريقي. وحتى السيدة روبنسن التي كانت بسنّ أُمّه، واحتضنته عندما كان ولدًا صغيرًا، وبقيت واقفة بجانبه حتى بعد ارتكابه جريمته البشعة، إلا أن هذه العلاقة لا تقدَّم في الرواية على أنها علاقة تعاطف وتراحم ذات طابع أُمومي بحت، بل يرتابها البُعد الجنسي:

«.. ثم قدمني إلى زوجته. وفجأة أحسست بذراعي المرأة تطوقانني، وبشفتيها على خدي. في تلك اللحظة، وأنا واقف على رصيف المحطة، وسط دوامة من الأصوات والأحاسيس، وزندا المرأة ملتفّان حول عنقي، وفمها على خدي، ورائحة جسمها ـ رائحة أوروبية غريبة ـ تدغدغ أنفي، وصدرها يلامس صدري؛ شعرت وأنا صبي ابن الاثني عشر عامًا بشهوة جنسية مبهمة لم أعرفها من قبل في حياتي» (ص ٢٩).

وقد عمد الطيب صالح إلى استراتيجية مركبة لتفكيك الصورة الجاهزة للأفريقية، فقد قام أولاً بالتأكيد المبالغ والساخر للصفات المرتبطة ـ عند الأوروبي ـ بالأفريقي وهي فحولته الجنسية واندفاعه الأحمق؛ فهو يقدم لنا بطله وكأنه حيوان شبقي لا غرض له إلا اختراق الآخر،

والاشتباك الجنسي مع الأجنبيات، وهي صورة تغالي لتسخر من الذهنية الاستشراقية. وكثيرًا ما تصارحه الفتيات بمشاعرهن مما يوثق أنهن واقعات تحت الصورة الجاهزة للرجل الأفريقي.

«تقول لي أنها ترى فيّ عيني لمح السراب في الصحاري الحارة. وتسمع في صوتي صرخات الوحوش الكاسرة في الغابات. . . ركعت وقبلت قدمي وقالت: أنت مصطفى مولاي وسيدي» (ص ١٤٧).

ونرى في الرواية كيف يلعب مصطفى سعيد دوره بإتقان فيقول ما تريد المرأة الإنكليزية سماعه من أكاذيب ويمسرح مخدعه بحيث يبدو شرقيًا ـ شهرياريًا. ويزينه بالبخور والسجاد وكل ما يستهوي الأجنبي من تفاصيل نمطية عن الجنوبي والشرقي، عن العربي والأفريقي والمسلم، وبهذا يقوم المؤلف عبر الكشف عن الجانب المسرحي والتمثيلي في العلاقة بفضح التزيين والتشويه المتبادل، ويحقق من خلال الغلو في انتصارات مصطفى سعيد الجنسية إلى السخرية من هذا النموذج التخييلي اللاواقعي الذي نسجه الاستشراق الأدبي والأكاديمي. وبالطبع لا يؤدي هذا الغزو الجنسي لبلاد الإنكليز إلاّ إلى الجريمة والسجن. وفي هذا عبرة أخلاقية بجانب التفكيك الساخر للصورة الخاطئة.

يقدم الطيب صالح «مصطفى سعيد» بوصفه بطلاً مزيفًا، وزيفه ناتج عن كونه حصيلة تزاوج ثقافي بين قاهر ومقهور، بين السلطة والتبعية، ولهذا فالحصيلة هجين لا يمكن أن ينتمي إلى وطنه كما لا يمكن أن ينتمي إلى ثقافة الأجنبي. وعلى الرغم من تفوق مصطفى سعيد الأكاديمي فهو غير قادر أن يكون متزنًا نفسيًا ولهذا تبوء كل علاقاته بالفشل. وحتى عندما يقرر أن يهجر بلاد الإنكليز ليرجع إلى السودان، ويبدأ بداية جديدة كفلاح في قرية من قرى السودان لا يتمكن من التخلص من جرحه ومن رافده الأجنبي، فيحتفظ في دخيلته به ويتمثل ذلك في الغرفة السرية التي أقامها في بيته الريفي، وعبأها بكل ما اكتسبه من ثقافة المستعمر وآثاره، وهنا تأخذ الغرفة الإنكليزية في السودان بعدًا رمزيًا تشير إلى عدم إمكانية التخلص من الانخراط

الأجنبي. كما تقابلها الغرفة الشرقية التي كان يتباهى بها في لندن والفارق بينهما أن الغرفة العربية للاستعراض والغرفة الإنكليزية للكتمان، وفي كلتا الحالتين نجد الغرفة ـ مقفلة أو ممسرحة، معتمة أو مزيفة ـ تغيّب الحقيقة، ولا تشكل امتدادًا طبيعيًا لصاحبها، وكأنها ما تحت الوعي أو ما فوقه. وانتهاء الرواية بالقتل والانتحار ليس إلا المقابل الأدبي لرؤية «فرانتز فانون» في حتمية العنف عند المقهورين ضد بعضهم بعضًا، وضد القاهرين. والمؤلف بهذا يؤكد إبداعيًا أنه لا إمكانية للتفاعل الإنساني والخلاق بين قاهر ومقهور، بين مستعمِر ومستعمَر؛ فحتى الجاذبية التي تشد كلاً من مصطفى وجين لبعضهما هي جاذبية قهر الآخر وإخضاعه ومحوه، لا جاذبية التكامل والتكافل والتراسل.

وبالإضافة إلى السخرية المفارقة المبنية على المبالغة المضحكة والمقابلة بين النفاق والحقيقة، بين الصورة والواقع: نجد المؤلف موظِّفًا المعارضة الأدبية بتقديمه موازيًا معكوسًا لعطيل شكسبير في شخصية مصطفى سعيد. فهو يقدم تفاصيل العلاقة بين ديزديمونة وعطيل مقلوبة. عوضًا عن التراحم والتعاطف نجد البغض والتحدي بين مصطفى وجين، وبقدر ما نجد المأساة نتيجة استغفال عطيل عندما أبلغ كذبًا أن منديله قد أعطته زوجته لعشيقها. نجد جين تتباهى بعشاقها الذين يتركون آثارهم في بيت الزوجية.

جريمة القتل إذن في «موسم الهجرة» ليست بدافع الغيرة التي هيأ لها متآمر خبيث كما في مسرحية عطيل، بل هي استدراج وتصعيد للحقد بين حضارتين إحداهما غازية. القضية إذن لم تعد مسألة غيرة زوج على زوجته والتباسه، بل هي جريمة مع سبق الإصرار هُيِّئَ لها تاريخ من العداء. وانتقام مصطفى غير مؤهل لأن يكون عنفا تحريريًا؛ لأنه انتقام فردي، ولا يؤدي إلاّ إلى المزيد من العنف الذي يتبلور في انتحار مصطفى. وعطيل أيضًا ينتحر بعد قتل زوجته، لكن هناك نوعًا من الاكتشاف للخطأ وتأنيب الضمير. أما مصطفى سعيد فلا يندم على جريمته، وإنما يتوصل في نهاية حكايته إلى أن مسيرته كانت خاطئة فانغراسه من جديد في أرضه يكاد يكون مستحيلاً بعد اقتلاعه؛ ولهذا

فهو يوصي الراوي بأن يقي أولاده من الاغتراب.

إن ما يقوم به الطيب صالح متعدد الجوانب فهو يبالغ في تصوير السمات المميزة للأفريقي ـ العربي ـ المسلم كما رسمها المستشرقون ساخرًا منها، وكاشفًا زيفها، وموضحًا كيف أن الممارسات والسلوكيات تنطلق من هذه الصور المزيفة: كما يحقق المؤلف إعادة رسم الصورة ـ كما يراها ـ للعلاقة المريضة بين المهيمِن والمهيمَن عليه في ضوء منظور مستقى من تجارب العالم الثالث.

ويستخدم «بنجلون» في قصته المؤثرة **«أنا عربي، مشبوه»** المفارقة البنيوية حيث يدرك القارئ أكثر ما تدركه الشخصية الرئيسية في العمل، ولهذا نجد المفارقة على مستوى البناء السردي، الذي يقابل بين سذاجة المقهور وبين لؤم المجتمع وانحراف العالم المستقرأ في ثنايا العمل.

إن عنوان القصة يختزل مغزاها: فالعربي مذنب حتى يثبت براءته في العالم الغربي المتحيز ضده. وتبدأ القصة المروية بضمير المتكلم البسيط: «اسمي محمد بوشيد..»[١١] ثم يذكر الراوي حرفته وهو منظف نوافد في باريس ثم جنسيته: مغربي.. ويعلق على سخرية الناس من اسمه ثم يصف نفسه بأنه رجل أسمر ذو لحية وشعر مجعد، وهو والد ثلاثة أبناء بين الخامسة عشرة والعشرين عامًا، وأن الشرطة دومًا وراءه يلاحقونه للتأكد من هويته وبطاقته الشخصية لأنه مشبوه في كل الأحوال وكل الأماكن.

«أنا أيضًا عربي من النمط الكلاسيكي، يجري عليّ التفتيش عند مداخل ومخارج مترو الأنفاق. هناك دومًا إصبع مصوب نحوي في الزحام حتى ليعتقد المرء أنهم يتعقبونني حيثما ذهبت» (ص ٦٢).

وكم تصاب الشرطة بخيبة أمل عند تفتيشه تفتيشًا دقيقًا وعدم

---

(١١) الطاهر بنجلون، **«أنا عربي، مشبوه»**، ترجمة فاطمة نصر، أدب ونقد ٧٥، (نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٩١)، ص ٦٢، وكل الإشارات إلى صفحات هذا العمل في متن المقالة ترجع إلى هذه الطبعة.

العثور على قنبلة أو مخدرات. وعلى الرغم من أنه ملتح لمجرد أنه يتكاسل عن حلق ذقنه غير أن الكثير يتساءلون إن كان أصوليًا ومتطرفًا، وكأن تلك الكلمة «الأصولية» تشير إلى عِرق أو جنسية (ص ٦٣) كما يقول: وهو يستغرب أولاً من المصطلح الذي لم يكن واردًا في معجمه اليومي قبل اغترابه، ولا يدري لماذا يطلق عليه متطرف إسلامي: «لم أكن أعرف كلمة متطرف «أصولي» هذه قبل قدومي إلى فرنسا، أعتقد أني سمعتها لأول مرة عبر التليفزيون» (ص ٦٣) صحيح أنه يصوم رمضان ولا يقرب لحم الخنزير إلا أنه أحيانًا يحتسي كأس نبيذ، ولا يصلّي بانتظام (ص ٦٣). وهذا الاستغراب في ذاته يشير للقارئ كيف أن تقييم الآخر هناك لا ينطلق من ممارسات الآخر بل من اتهامات مسبقة وإدانات جاهزة.

ويتساءل هذا العامل البريء مع نفسه ما مصدر الاشتباه به، وهو إذ يطرح السؤال إنما يدفع القارئ إلى استنكار الوضع القائم بما فيه من عنصرية وطبقية وطائفية.

«فهل يجدني القوم مريبًا لكوني مسلمًا؟ أم لأني غير وسيم؟ يقولون إننا نطلق لحانا لنخيفهم؛ لكن هل يبدو وجهي مخيفًا؟ ربما، لكن من المستغرب أنني كلما أكثرتُ العناية والاهتمام بمظهري كلّما ازداد ارتيابُ الشرطة بي يقولون لي: إننا لا يروقنا مظهرك. لكن أي نوع من الأشخاص يروقهم؟ الشخص الحسن الهندام ذو البشرة البيضاء؟ وأي لون يجب أن تكونه عيناك لكي تكون ذا مظهر حسن؟» (ص ٦٣).

ويستطرد المتكلم متحدّثًا عن شكوك الفرنسيين فيه وسؤالهم له (قبيل حرب الخليج) إن كان من جنود صدام. وهكذا زحفت شرارات هذه الحرب المدمّرة من الخليج إلى المحيط، وحاصرت هذا العامل المغربي المسكين في عقر داره ومصدر رزقه، فقد حرص رئيسه على توقيفه عن العمل في تلك الظروف تخوّفًا أو حقدًا:

«امتدّت الحرب حتى وصلت إلى موقع عملي نفسه، فقد كنت يوم اندلاع الحرب ضمن فريق كان أوكل إليهم تنظيف نوافذ برج

مونبارناس، وكان قد تمّ الاتفاق على ذلك منذ وقت طويل. كان الفريق يتكون من اثنين من شمال أفريقيا، واثنين من أوروبا أحدهما برتغالي والآخر فرنسي، لكن مشرف العمل قال لي وزميلي الجزائري: لا، ليس هذه المرة.. كان لديه من الأسباب ما يحثه على استثنائنا، غير أن أحدنا لم يأتِ بأي خطأ، وهنا قال لي زميلي الجزائري: ألا ترى أنّ الحرب قد بدأت فعلاً الآن؟ (ص ٦٣).

وهذه العنصرية تسري حتى في المدارس، فهذا العامل المغربي يذكر ما قاله مشرفٌ مدرسي لأحد أبنائه عن كون العرب «هوامًا» يجب التخلّص منهم. وهو يعقّب متسائلاً عن ماهية ذنبٍ لم يقترفه:

«أهوام نحن؟ لم أكن أدري أن هذا ما يلقبوننا به.. أي نعم إنهم يستبدلون كلمة عربي بالجرذ الصغير، ويسمون الاعتداء على عربي عملية اصطياد جرذان. لكن ماذا أتينا به نحن في حق الله ورسوله حتى نستحق كلّ هذا؟» (ص ٦٤).

وتتراكم هذه التساؤلات الاستنكارية التي تصف واقع التعامل مع الأقليات العربية المسلمة في فرنسا لتصوّر حالة عنصرية متطرّفة وواضحة ومتجذّرة تسقط على الآخر إرهابيتها.

ويصف لنا محمد بوشيد مشاعره وهو يسمع عن حرب الخليج، وردّ فعلِ المؤسسة السياسية الفرنسية لسقوط صواريخ الحسين على إسرائيل، وهو بهذا يصعد التفاوت في الممارسات، وينبّه إلى ازدواجية المعايير ويفضح الانفصام الأخلاقي:

«طبقًا للمذياع ـ فأنا دومًا أحمل ترانزستورًا صغيرًا معي ـ فقد قامت الطائرات الأمريكية بإلقاء ١٨٠٠٠ طن من القنابل على العراق. ما هو عدد الموتى الذي يترجم إليه ١٨٠٠٠ طن من القنابل؟ لم يذكر المذياع شيئًا من هذا، ولا بد أن معظم الناس يفضلون عدم طرق هذا الموضوع. لست عراقيًا، ولكن هذا يحدث شيئًا بكياني.. أشعر وكأن هناك ألمًا أو ثقلاً بمعدتي، لقد كان هؤلاء عربًا مسلمين مثلي، هؤلاء

الذين ألقيت القنابل عليهم. يقولون هنا عبر المذياع والتليفزيون إننا متعصبون، إنهم لأشداء أولئك الأمريكيون فإنّ بإمكانهم من علو مقاتلاتهم الشاهق أن يتبيّنوا المتعصبين ويبعثوا إليهم بالتحيات معبأة في قنابل» (ص ٦٥).

وفي لقطة خاطفة تتواصل ابتهالاتُ المسيحيين بصلاة محمد بوشيد لله ورسوله من أجل السلام على الأرض وإنصاف العرب. مما يشير إلى رحابة نفس عاملنا المغربي وانفتاحه الإنساني على الآخر على الرغم من الاختلاف العقائدي:

«كانت نوتردام مزدحمة ذاك اليوم، كان الناس رجالاً ونساء يؤدون الصلاة في مجموعات صغيرة، تجمّعوا هناك في سكون يرجون من الله الغفران والرحمة. كم كان المنظر مؤثرًا. وددتُ لو أصلي أنا أيضًا لكن لدي عملًا عليّ إنجازه. وعبر المذياع أخذوا يتحدثون بكثرة عن الصواريخ وإسرائيل. وهناك من أعلى سقالتي، صلّيتُ بيني وبين نفسي ابتهلتُ إلى الله ورسوله أن يأتوا بمملكة السلام إلى الأرض، وأن نعطى نحن العرب اعتبارًا أكبر، وأن نعامل بثقة أكبر» (ص ٦٥).

وتنتهي هذه القصة باستماع العامل المغربي إلى خبر تعزية هاتفية قام بها الرئيس الفرنسي لساكني مستعمرة إسرائيلية معبّرًا عن تضامنه مع «الشعب اليهودي في محنته» (ص ٦٥) فخيّل لصاحبنا أن شيئًا من التضامن مع العرب المنكوبين قادم لا محالة فذهب إلى بيته منتظرًا بدوره هاتف فرنسوا ميتران. وهنا يدرك القارئ أولاً عبثية هذا الانتظار، وثانيًا ازدواجية السلوك، وثالثًا نقاء هذا العامل العربي.

لا يقوم «بنجلون» باستنتاج أو موعظة، بل يقدّم بشكل متجاور وجهين من التعامل، ويترك التقييم للقارئ مرتكزًا على تقنية المفارقة التركيبية أو البنيوية في العمل ذاته. هو إذن يقوم بتقريب المتباعد الذي لا يُرى إلا منقطعًا عن الآخر؛ ليكشف حقيقة التعامل بمكيالين. فهذه المجاورة بين نمطين من السلوك تحرّك الأذهان والضمائر، وتجعل القرّاء يراجعون أنفسهم في المعطيات اليومية. ومع أنّ ما يقدّمه الطاهر بنجلون

من سلوكيات مألوف، إلا أنه بتقديمه له من خلال زاوية نظر عامل بسيط يجعله غريبًا ومستهجنًا، يصطدم به القارئ، ولا يمكن أن يتجاهله أو يبرّره. فهنا تقنية تغريب المألوف وتقريب المفصول تجعل المتلقّي يعيد النظر ويحسّ بصدمة التحيز، فالمجتمع العنصري يقوم بتطبيع هذا التحيز وتكييف المتلقّي لاستقباله، بينما يقوم المبدع بعملية معاكسة فهو يقدمه ناتئًا وبارزًا لا يمكن إغفاله.

وهكذا نجد أن الأدباء الأفارقة ساهموا في مقاومة التحيز لا في الموضوع فقط، بل بالصياغة أيضًا، وعبر استراتيجيات إبداعية يمكن رصدها وتحليلها؛ وتتلخص في توظيفها لآليات المعارضة والمقابلة، النقل والاستعارة (مجاز المشابهة)، المجاورة والكناية (المجاز المرسل)، التغريب والتقريب. ولو فحصنا ما يجري في هذه الميكانيزمات لوجدنا أنها تقوم بعمليتين أساسيتين: **أولاهما** نقض التراتب العمودي، وجعله سلسلة أفقية مما يسمح بالمقارنة والمقابلة والموازنة. **والعملية الثانية** هي هدم مركزية الخطاب السائد بإضاءة أطرافه المغيّبة وثناياه المعتمة، وتسليط الضوء على التحيزات بحيث لا يمكن تجاهلها أو تطبيعها أو تزيينها، وهكذا يقدم صورة شاملة لما هو كائن وفي ذات الوقت يفكك الأساس الذي تقام عليه هذه الصورة.

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً : سلسلة إسلامية المعرفة :

- **إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل**، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ ، ١٩٩٢م)
- **الوجيز في إسلامية المعرفة**، المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق عمل بعض مؤتمرات الفكر الإسلامي (١٤٠٧هـ،١٩٨٧م) أعيد طبعه في المغرب والأردن والجزائر .
- **نحو نظام نقدي عادل**، للدكتور محمد عمر شابرا ، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر ، وراجعه الدكتور رفيق المصري ، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام (١٤١٠هـ ، ١٩٩٠م) الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .
- **نحو علم الإنسان الإسلامي** ، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغني خلف الله، (١٤١٠هـ،١٩٩٠م) .
- **منظمة المؤتمر الإسلامي** ، للدكتور عبد الله الأحسن ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز ، الرياض ، (١٤١٠هـ،١٩٩١م) .
- **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل** ، للشيخ محمد الغزالي ، الطبعة الثانية ، (منقحة ومزيدة) (١٤١٢هـ،١٩٩١م) .
- **مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ** ، للدكتور عماد الدين خليل ، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٤هـ،١٩٩٤م).
- **إصلاح الفكر الإسلامي** ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثالثة ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- **إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر** ، أبحاث الندوة المشتركة بين مركز صالح عبد الله كامل للأبحاث والدراسات ، بجامعة الأزهر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ، (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .
- **ابن تيمية وإسلامية المعرفة** ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .
- **الإسلام والتحدي الاقتصادي** ، للدكتور محمد عمر شابرا (١٤١٦هـ،١٩٩٥م) .
- **أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة** ، ط ١ ، (١٤١٤هـ،١٩٩٤م) .
- **حكمة الإسلام في تحريم الخمر** ، مالك البدري ط١ ، (١٤١٦هـ،١٩٩٦م) .
- **المنظور الإسلامي لممارسة الخدمة الاجتماعية** ، عفاف إبراهيم الدباغ .
- **بحوث المؤتمر التربوي نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة** ، فتحي حسن الملكاوي .
- **مقدمات الاستتباع** ، غريغوار منصور مرشو ، ط١ ، (١٤١٦هـ،١٩٩٦م) .
- **أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد** ، ماجد عرسان الكيلاني (١٤١٧هـ،١٩٩٧م) .
- **إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم** ، د. طه جابر العلواني ، ط١ ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- **الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الوجود** ، د. طه جابر العلواني ، ط١ ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- **التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية** ، مؤتمر .

ثانياً : سلسلة إسلامية الثقافة :

- **دليل مكتبة الأسرة المسلمة** ، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .

- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، للدكتور يوسف القرضاوي (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، (١٤٠٨هـ،١٩٨٨م) .

ثالثاً : سلسلة قضايا الفكر الإسلامي :

- حجية السنة ، للشيخ عبد الغني عبد الخالق ، الطبعة الثالثة ، (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .
- أدب الاختلاف في الإسلام ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) (١٤١٣هـ،١٩٩٢م).
- الإسلام والتنمية الاجتماعية ، للدكتور محسن عبد الحميد ، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .
- كيف نتعامل مع السنة النبوية : معالم وضوابط ، للدكتور يوسف القرضاوي ، الطبعة الخامسة ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- كيف نتعامل مع القرآن ، مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة ، الطبعة الثالثة (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .
- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة ، للأستاذ عمر عبيد حسنة ، الطبعة الثانية ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- حول تشكيل العقل المسلم ، للدكتور عماد الدين خليل ، الطبعة الخامسة (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- مشكلتان وقراءة فيهما ، للأستاذ طارق البشري والدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثالثة ، (١٤١٣هـ،١٩٩٣م).
- حقوق المواطنة : حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي ، للأستاذ راشد الغنوشي ، الطبعة الثالثة ، منقحة (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .
- كيف نتعامل مع القرآن ، محمد الغزالي الطبعة الأولى (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) ، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .
- تجديد الفكر الإسلامي ، محسن عبد الحميد (١٤١٦هـ ١٩٩٦م) .
- العقيدة والسياسة ، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية ، لؤي صافي ، طبعة أولى (١٤١٦هـ،١٩٩٦م) .
- الأمة القطب ، منى أبو الفضل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- الخدمة الاجتماعية في الإسلام ، مؤتمر .
- قراءات في الفنون الإسلامية ، أسامة القفاش .
- قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر ، مستخلصات أفكار وندوات المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة .

رابعاً : سلسلة المنهجية الإسلامية :

- أزمة العقل المسلم ، للدكتور عبدالحميد أبو سليمان ، الطبعة الثالثة (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية : أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي .

الجزء الأول : المعرفة والمنهجية (١٤١١هـ،١٩٩٢م) .

- الجزء الثاني : منهجية العلوم الإسلامية ، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م) .
- الجزء الثالث : منهجية العلوم التربوية والنفسية (١٤١٣هـ،١٩٩٢م)
- مجلد الأعمال الكاملة (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .
- معالم المنهج الإسلامي ، للدكتور محمد عمارة ، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ،١٩٩١م)
- في المنهج الإسلامي ، البحث الأصلي مع المناقشات والتعقيبات ، الدكتور محمد عمارة ، (١٤١١هـ،١٩٩١م)
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، للدكتور عبد المجيد النجار ، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ،١٩٩٣م)

- المسلمون وكتابة التاريخ : دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ ، للدكتور عبدالعليم عبد الرحمن خضر ، الطبعة الثانية (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .

- في مصادر التراث السياسي الإسلامي : دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل ، للأستاذ نصر محمد عارف (١٤١٤هـ،١٩٩٣م) .

- أعمال مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .

- بحوث ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة ، تقارير وبحوث .

- ظاهرية ابن حزم الأندلسي ، أنور خالد الزعبي .

- قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية ، تحرير نصر عارف ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمعوقات ، منى عبد المنعم أبو الفضل ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- النص القرآني من الجملة إلى العالم ، وليد منير ، الطبعة الأولى ، (١٤١٨هـ،١٩٩٧م) .

- نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي ، هاني عطيه ، الطبعة الأولى ، (١٤١٨هـ،١٩٩٧م) .

خامساً : سلسلة أبحاث علمية :

- أصول الفقه الإسلامي : منهج بحث ومعرفة ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .

- التفكر من المشاهدة إلى الشهود : دراسة نفسية إسلامية ، للدكتور مالك بدري ، الطبعة الثالثة ، (منقحة) (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .

- العلم والإيمان : مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام ، للدكتور إبراهيم أحمد عمر ، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .

- فلسفة التنمية : رؤية إسلامية ، للدكتور إبراهيم أحمد عمر ، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .

- روح الحضارة الإسلامية ، للشيخ محمد الفاضل بن عاشور ، ضبطها وقدم لها عمر عبيد حسنة ، الطبعة الثانية، (١٤١٤هـ،١٩٩٣م) .

- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين ، للدكتور عبد المجيد النجار ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .

- حاكمية القرآن ، الدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية ، للدكتور علي جمعة محمد ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- وعلم آدم الأسماء كلها ، الدكتور محمود الدمرداش ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- التعددية ، أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع ، الدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- الأزمة الفكرية ومناهج التغيير ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- المنطق والموازين القرآنية ، محمد مهران ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

سادساً : سلسلة المحاضرات :

- الأزمة الفكرية المعاصرة : تشخيص ومقترحات علاج ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .

- أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة ، الدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية ، (١٤١٧هـ،١٩٩٧م) .
- دور الجامعات والتعليم العالي في المجتمعات العربية، أسباب الفشل ومقومات النجاح ، للدكتور طه جابر العلواني .

سابعاً : سلسلة رسائل إسلامية المعرفة :

- خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية ، للدكتور طه جابر العلواني (١٤٠٩هـ،١٩٨٩م).
- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث ، للأستاذ محمد المبارك (١٤٠٩هـ،١٩٨٩م) .
- الأسس الإسلامية للعلم ، للدكتور محمد معين صديقي ، (١٤٠٩هـ،١٩٨٩م) .
- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي ، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان ، (١٤٠٩هـ،١٩٨٩م) .
- صياغة العلوم الإجتماعية صياغة إسلامية ، للدكتور إسماعيل الفاروقي ، (١٤٠٩هـ،١٩٨٩م) .
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية ، للدكتور زغلول راغب النجار ، (١٤١٠هـ،١٩٩٠م) .

ثامناً : سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، للأستاذ أحمد الريسوني (١٤١٢هـ،١٩٩٠م) الطبعة الثالثة ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- الخطاب العربي المعاصر ، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة ، للأستاذ فادي إسماعيل ، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية ، للأستاذ محمد محمد إمزيان (١٤١٢هـ،١٩٩١م) .
- المقاصد العامة للشريعة ، للدكتور يوسف العالم ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .
- نظريات التنمية السياسية المعاصرة : دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي ، للأستاذ نصر محمد عارف ، الطبعة الثالثة (١٤١٤هـ،١٩٩٣م) .
- القرآن والنظر العقلي ، للدكتورة فاطمة إسماعيل ، الطبعة الثالثة (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي ، للدكتور عبد الرحمن بن زيد الزنيدي ، (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، للدكتور راجح الكردي (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .
- الزكاة : الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي ، للدكتورة نعمت عبد اللطيف مشهور ، (١٤١٣هـ،١٩٩٣م).
- فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي : دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر ، للدكتور سليمان الخطيب ، (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .
- الأمثال في القرآن الكريم ، للدكتور محمد جابر الفياض ، الطبعة الثالثة (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .
- الأمثال في الحديث الشريف ، للدكتور محمد جابر الفياض (١٤١٤هـ،١٩٩٤م) .
- تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية ، للأستاذ إبراهيم العقيلي ، (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .
- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور . للأستاذ إسماعيل الحسني (١٤١٦هـ،١٩٩٥م) .
- الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية : رؤية معرفية ، للأستاذ هشام جعفر (١٤١٦هـ،١٩٩٥م) .
- فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي .. (في جزأين) للدكتور أحمد محمد جاد عبد الرزاق (١٤١٦هـ،١٩٩٥م) .
- المرأة والعمل السياسي : رؤية إسلامية ، للأستاذة هبة رؤوف عزت (١٤١٦هـ،١٩٩٥م) .
- منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها في الفترة المكية ، الطيب برغوث ، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ،١٩٩٦م) .

- أصول الفكر السياسي في القرآن المكي ، الدكتور التيجاني عبد القادر محمد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٦هـ،١٩٩٥م).

- نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار ، الدكتور أحمد العماري ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٧م).

- الاستشراق في السيرة النبوية ، للدكتور عبد الله محمد الأمين النعيم ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٧م) .

- فقه الأولويات ، للدكتور محمد الوكيلي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٦هـ،١٩٩٧م) .

- التقسيم الإسلامي للمعمورة ، للدكتور محي الدين محمد قاسم ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام ، للدكتور مصطفى محمود منجود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام ، للدكتور السيد عمر ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها ، للدكتور محمد هيشور ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية ، منتصر مجاهد ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- منهج البحث عند الكندي ، للدكتورة فاطمة إسماعيل .

- النظرية السياسية من منظور إسلامي ، للدكتور سيف الدين عبد الفتاح .

- السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث ، للدكتور محيي الدين محمد قاسم ، الطبعة الأولى ، (١٤١٨هـ،١٩٩٧م) .

- دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ، للدكتور فوزي خليل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

تاسعاً : سلسلة المعاجم والأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم ، للأستاذ محيي الدين عطية ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .

- الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري ، للأستاذ محيي الدين عطية ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ،١٩٩٤م).

- الفكر التربوي الإسلامي ، للأستاذ محيي الدين عطية ، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .

- قائمة مختارة : حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة ، للأستاذ محيي الدين عطية ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م).

- معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ، للدكتور نزيه حماد ، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .

- دليل الباحثين إلى التربية الإسلامية في الأردن ، للدكتور عبد الرحمن صالح عبد الله ، (١٤١٤هـ،١٩٩٣م) .

- دليل مستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية بالجامعات المصرية والسعودية ، للدكتور عبد الرحمن النقيب، (١٤١٤هـ،١٩٩٣م) .

- الدليل التصنيفي لموسوعة الحديث النبوي الشريف ورجاله ، إشراف الدكتور همام عبدالرحمن سعيد ، (١٤١٤هـ،١٩٩٤م) .

- دليل مؤتمرات وندوات المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

عاشراً : سلسلة تيسير التراث :

- **كتاب العلم للإمام النسائي** ، دراسة وتحقيق الدكتور فاروق حمادة ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .
- **علم النفس في التراث الإسلامي (ثلاثة أجزاء)** ، للدكتور محمد عثمان نجاتي ، والدكتور عبد الحليم محمود السيد، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- **المدخل** ، للدكتور علي جمعة محمد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

حادي عشر : سلسلة حركات الإصلاح ومناهج التغيير :

- **هكذا ظهر جيل صلاح الدين .. وهكذا عادت القدس** ، للدكتور ماجد عرسان الكيلاني ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ، (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .
- **تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت : الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري** ، للدكتور عبد المجيد النجار ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ، (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .

ثاني عشر : سلسلة المفاهيم والمصطلحات :

- **الحضارة ، الثقافة ، المدنية " دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم "**، للدكتور نصر محمد عارف ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ،١٩٩٤م) .
- **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم** ، للدكتور علي جمعة محمد ، الطبعة الأولى ، ١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- **مفاهيم الجمال** ، للدكتور أسامة القفاش ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- **بناء المفاهيم** ، رؤية معرفية ونماذج تطبيقية ، فريق من الباحثين (جزئين) .

ثالث عشر : سلسلة التنمية البشرية :

- **دليل التدريب القيادي** ، للدكتور هشام الطالب ، (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .

رابع عشر : سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي :

- **القيادة الادارية في الإسلام** ، للدكتور عبد الشافي محمد أبو العينين أبو الفضل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- **أسواق الأوراق المالية** ، للدكتور سمير عبد الحميد رضوان ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- **مفاهيم أساسية في البنوك الإسلامية** ، للدكتور عبد الحميد محمود البعلي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- **النظام القانوني للبنوك الإسلامية** ، للدكتور عاشور عبد الجواد عبد الحميد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- **رسالة البنك الإسلامي ومعايير تقويمها** ، للدكتور عبد الشافي محمد أبو الفضل، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- **تقييم وظيفة التوجيه في البنوك الإسلامية** ، للدكتور عبد الحميد عبد الفتاح المغربي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- **المضاربة وتطبيقاتها العملية في المصارف الإسلامية** ، للدكتور محمد عبد المنعم أبو زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- **بيع المرابحة في المصارف الإسلامية** ، للدكتور فياض عبد المنعم حسنين ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- **الإجارة بين الفقه الإسلامي والتطبيق المعاصر** ، للدكتور محمد عبد العزيز حسن زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- التطبيق المعاصر لعقد السلم . للدكتور محمد عبد العزيز حسن زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- الوظائف الاقتصادية للعقود المطبقة في المصارف الإسلامية . للدكتور صبري حسين ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- الضمان في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية ، للدكتور محمد عبد المنعم أبو زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- خطاب الضمان في البنوك الإسلامية ، للدكتور حمدي عبد العظيم ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- الاعتمادات المستندية ، للدكتور محي الدين إسماعيل علم الدين ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- القرض كأداة للتمويل في الشريعة الإسلامية ، للدكتور محمد الشحات الجندي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية ، للدكتور حسن يوسف داود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- الرقابة المصرفية على المصارف الإسلامية ، للدكتور الغريب ناصر ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- المنظومة المعرفية لآيات الربا في القرآن الكريم . للدكتور رفعت السيد العوضي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق ، للدكتور محمد عبد المنعم أبو زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- دراسات الجدوى الاقتصادية في البنك الإسلامي ، للدكتور حمدي عبد العظيم ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- التعامل في أسواق العملات الدولية . للدكتور حمدي عبد العظيم ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- دور القيم في نجاح البنوك الإسلامية ، للدكتور محمد جلال سليمان صديق ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- الاستثمار قصير الأجل في المصارف الإسلامية . للدكتور حسن يوسف داود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- النشاط الاجتماعي والتكافلي للبنوك الإسلامية ، للدكتورة نعمت مشهور ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- تقويم العملية الادارية في المصارف الإسلامية . للدكتورة نادية حمدي صالح ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- المسئولية الاجتماعية للبنوك الإسلامية ، للدكتور عبد الحميد عبد الفتاح المغربي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية ، للدكتور محمد جلال سليمان ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- قياس وتوزيع الربح في البنك الإسلامي ، للدكتورة كوثر عبد الفتاح محمود الأبجي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- المنهج المحاسبي لعمليات المرابحة في المصارف الإسلامية . للدكتور أحمد محمد محمد خبي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).
- أسس إعداد الموازنة التخطيطية . للدكتور محمد المتناجي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

- معايير ومقاييس العملية التخطيطية في المصارف الإسلامية ، للدكتور محمد محمد علي سويلم ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م).

- مدى فاعلية نظام تقويم أداء العاملين بالبنوك الإسلامية ، للدكتور حسين موسى راغب ، الطبعة الأولى ،(١٤١٧هـ١٩٩٦م).

- الغرامة المالية ، عصام أنس الزفتاوي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٧م) .

خامس عشر : موسوعة تقويم أداء البنوك الإسلامية :

- عرض وصفي ومنهجي لمراحل وخطوات تقويم أداء المصارف الإسلامية ، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين ، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- تقويم عمل هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية ، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين ، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- تقويم الدور الاجتماعي للمصارف الإسلامية ، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- تقويم الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية ، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- تقويم الجوانب الإدارية للمصارف الإسلامية ، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين ، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- تقويم الدور المحاسبي للمصارف الإسلامية ، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين ، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م).

سادس عشر : مشروع العلاقات الدولية في الإسلام :

- المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام ، للدكاترة نادية محمود مصطفى ، ودوده عبد الرحمن بدران ، أحمد عبد الونيس شتا، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام ، للدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام ، للدكاترة سيف الدين عبد الفتاح ، عبد العزيز صقر ، أحمد عبد الونيس شتا ، مصطفى منجود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- الدولة الإسلامية ، وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام ، للدكتور مصطفى محمود منجود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب ، للدكتور عبد العزيز صقر ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم ، للدكتور أحمد عبد الونيس شتا ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي ، للدكتورة نادية محمود مصطفى، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- الدولة الأموية دولة الفتوحات ، للدكتورة علا عبد العزيز أبوزيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- الدولة العباسية ، للدكتورة علا عبد العزيز أبو زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- العصر المملوكي ، للدكتورة نادية محمود مصطفى ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

- العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية ، للدكتورة نادية محمود مصطفى ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ١٩٩٦م) .

- وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة ، للدكتورة ودودة عبد الرحمن بدران ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .

المَعهد العَالميّ للفِكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

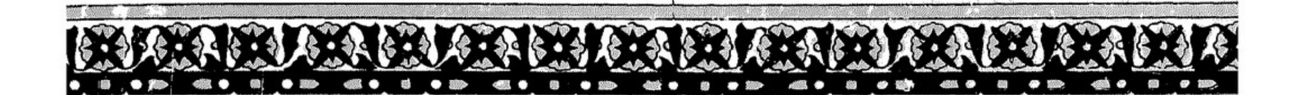
The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH



عبدالوهاب المسيري

* ولد الدكتور عبد الوهاب المسيري في ١٣ شعبان ١٣٥٧هـ الموافق ٨ أكتوبر ١٩٣٨م، بمدينة دمنهور عاصمة محافظة البحيرة بمصر.
* حصل على ليسانس في الأدب الإنجليزي سنة١٣٧٩هـ/١٩٥٩م، ثم حصل على ماجستير في الأدب الإنجليزي والمقارن من جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة سنة ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م. ثم حصل على دكتوراه في الأدب الإنجليزي والأمريكي المقارن من جامعة رتجرز بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
* عمل خبيراً لشؤون الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام بمصر ما بين عامي ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م و ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
* عمل مستشاراً ثقافياً للوفد الدائم بجامعة الدول العربية بهيئة الأمم المتحدة بنيويورك ما بين عامي ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م و ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م.
* عين أستاذًا للأدب الإنجليزي والمقارن بجامعة عين شمس بالقاهرة ما بين عامي ١٤٠٠هـ/١٩٧٩م و ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ثم بجامعة الملك سعود بالرياض ما بين عامي ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م و ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ثم بجامعة الكويت ما بين عامي ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م و ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
* يعمل منذ سنة ١٤١٠هـ/١٩٨٩م وحتى الآن أستاذاً غير متفرغ بجامعة عين شمس بالقاهرة، ومنذ سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٢م وحتى الآن مستشاراً أكاديمياً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
* له العديد من المؤلفات المنشورة بالعربية والإنجليزية، من أهمها:
  * **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني**، القاهرة ١٩٧٣م.
  * **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقديّة**، القاهرة ١٩٧٣م.
  * **الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة**، بيروت ١٩٧٩م.
* **أسرار العقل الصهيوني** ، القاهرة ١٩٩٦م.

* شارك في عدد كبير من المؤتمرات العلمية التي عقدت في مختلف الدول، في شتى مجالات الأدب والفكر، كما أنّ له العديد من المقالات في الصحف والمجلات والدوريات العلمية.



هذا الكتاب

* طرحت فكرة التحيز في المصطلح والمنهج والعلم من جانب الكثير من الباحثين والعلماء حيث برز إدراك متزايد أن العلوم ليست محايدة تماماً بل تعبر عن مجموعة من الأسئلة الكلية والقيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر مسبقاً كثيراً من النتائج .

* وإذا كانت هذه الفكرة قد نوقشت من قبل فى سياق الحديث عن الهوية و الخصوصية فإن أحداً لم يحاول بشكل منهجى وشامل دراسة قضية التحيز فى العلوم وتأسيس علوم جديدة تتعامل مع الإشكاليات الخاصة بالحضارة الإسلامية المعاصرة .

* ويعد هذا الكتاب محاولة جادة ومنظمة فى هذا الصدد تسعى لاسترجاع البعد الاجتهادى والإبداعى للمعرفة ، وهو ليس مجرد كتاب يضم بين دفتيه أبحاثاً علمية بل هو أقرب للمشروع الضخم حيث تبلورت كثير من الدراسات والأبحاث به عبر سنوات طويلة من اهتمام أصحابها بتلك الإشكالية ، كما تداعت الأفكار والدراسات بعد إثارة القضية فى ندوة عقدت تحت هذا العنوان بالقاهرة سنة ١٩٩٢ م فتوالت المساهمات حتى زادت عن عدد الدراسات الأصلية فاستغرق بذلك تحريره وإعداده ثلاث سنوات كاملة من الجهد المتواصل ، وما زال باب الإجتهاد مفتوحاً للمساهمة فى طبعاته القادمة .

* وينفرد هذا الكتاب بأن الدراسات والبحوث التى يضمها تتباين وتتفرع فى مجالاتها وتجمع بين العلوم الإنسانية والإجتماعية والطبيعية والأدب والهندسة والطب ، متجاوزة التقسيم التقليدي الضيق السائد فى كتابات كثيرة ، كما أنه يضم إسهامات مجموعة متميزة من الأساتذة جنبا الى جنب مع باحثين شبان فى عمل يعكس الرؤية المشتركة لعدد ضخم من عقول هذه الأمة فى سعيها نحو مستقبل أكثر إشراقاً وحرية وكرامة .

